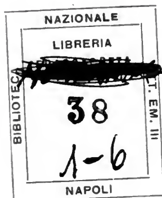




[illegible]

Miscellanea 1-8
Filosofia

rola

pensi

press

che la

sare

a)

b)

È

a) *i*

n

b) *i*

r

g

s

1) Il

ch

di

lic

LOGICA,

—

INTRODUZIONE

La *Logica* è la scienza ch'espone le leggi per pensare.

§ 1.

Logica λογεχη, ossia επιστημηο τεχνη dal vocabolo λογος, *parola* e *intelletto* (forza pensante, essendo la parola l'espressione del pensiero.—Qualcosa circa la denominazione *Dialettica* (διαλεχτιχη) presso gli antichi. — Padre della Logica come scienza, è *Aristotele*, che la trattò primo sistematicamente nel suo *Organon*.—

§ 2.

La Logica ha dunque per oggetto *il pensare*. Ora il pensare può essere considerato:

a) *in sè e per sè , a seconda della sua interna esattezza*, fatta astrazione da ogni materia.—In questo sta *il pensare puro*.

b) in relazione alla *materia* od al *contenuto* , a cui si applicano le forme del pensiero.—In ciò sta *il pensare applicato*, o *il conoscere*.

Qualcosa circa l'espressioni—Pensare *formale* e *materiale*.

§ 3.

È perciò che la Logica si divide:

a) *in pura*, ch'espone l'esattezza del pensare indipendentemente da qualsiasi materia;

b) *in applicata*, che considera *l'esattezza* del *pensare* in relazione ad una *materia* o *contenuto*, ossia all'*essere* in generale 1) ed esamina per conseguenza in che relazione stia il pensiere colla sua materia, ovvero quale sia l' ori-

1) Il rapporto tra la Logica *pura* e *l'applicata* è simile a quello che si nota tra la matematica pura e l'applicata.— Circa le altre divisioni della Logica in *naturale* ed *artificiale*, *teoretica* e *pratica*, *analitica* e *dialettica* ecc.

gine, quali le condizioni e i confini dell' umane co scenze 1).

§ 4.

Allo stesso risultamento s'arriva se si considera lo *scopo* del pensare.—Ultimo *scopo* d'ogni pensiero, e quindi anche della logica è la ***verità***. La quale è

a) da una parte l' accordo del pensiero con sè medesimo, *verità formale;*

b) dall'altra parte l'accordo del pensiero con l'essere—*Verità materiale*.

La logica pura sviluppa le leggi della verità formale; l'applicata, quelle della verità materiale; ossia quella dimostra sotto quali leggi si accordi il pensiero con se medesimo, questa sotto quali leggi e limitazioni armonizzi il pensiero con l'essere.—

L'essere come oggetto del pensiero è qui sempre considerato nella sua universalità, e non già come *un determinato*, che è l'oggetto delle scienze speciali. — Siccome poi combinano le leggi del pensiero con quelle dell'essere, il che può qui da noi presupporsi, la verità materiale è subordinata alla formale, ossia ciò che s'oppone alle leggi della verità formale non può esser obbiettivamente vero, e ciò che con esse va d'accordo non può esser obbiettivamente falso. Ma la verità formale non contiene il fondamento della materiale; vale a dire ciò che conviene con la legge della verità formale non è per questa ragione anche obbiettivamente vero.—Su queste proposizioni si riposa tutta la validità non meno che la limitatezza dell'umano pensiero.

§ 5.

Convalidando la logica l'esattezza del pensare e del conoscere umano, e stabilendo essa con ciò la *condizione negativa* d'ogni verità, ella è:

a) la *prima parte* della Filosofia, come scienza delle ultime ragioni delle cose;

b) una *necessaria Propedeutica* di tutte le scienze particolari, essendo esse, in rapporto alla loro giusta pertrattazione, e quindi in rapporto alla loro formale verità, condizionale dalla logica.

---

1) La Logica applicata può riguardarsi in questo senso come una parte della dottrina delle conoscenze, in cui ella viene pertrattata in conformità alle sue essenziali destinazioni.

Dal sinquì detto si deduce l'importanza della Logica, che riduce le leggi del pensiero a una coscienza *chiara*, e insegna per siffatta guisa ad evitare gli errori e a scoprire il torto e il falso. — Ella è in pari tempo un *organo* formale, un *canone* di tutte le scienze. — In questo senso l'ha detta Cicerone: *Ars, omnium artium maxima.*

Logica pura.

§ 6.

La Logica pura ha per iscopo:
a) di sviluppare i *singoli elementi* del pensare, *dottrina elementare*;
b) di mostrare la connessione di quegli elementi *in un tutto*, in un'ordine sistematico di pensieri—*dottrina del metodo* (metodologia).

PARTE PRIMA

Dottrina Elementare.

§ 7.

La dottrina elementare deve
a) *esporre i principii fondamentali del pensiero;*
b) *applicarli alle precise operazioni* del medesimo, ossia
1. *ai concetti* (idee).
2. *ai giudizii.*
3. *ai raziocinii.*

SEZIONE PRIMA

Leggi fondamentali del Pensiero.

§ 8.

Le Leggi o i principii fondamentali del pensiero, siccome quelli che si manifestano quali *fatti immediati* della nostra coscienza, e richieggono necessariamente l'esattezza del nostro pensare, sono:
1. La legge o il principio d'*identità,*
2. *di contraddizione,*
3. *del terzo escluso,*
4. *della ragione,*

§ 9.

Il principio d'*identità* s'esprime colla formola:

A è A . $A = A$ 1).

Il senso di questa formola è:

1. Posto A egli dev'essere pensato come determinato e non come un altro qualunque—*Principio della tesi affermativa* 2).

2. A è eguale a sè stesso, e del pari uguale a tutto ciò che è in lui compreso complessivamente (*Principio d'Armonia*). — Se dunque nell' obbietto a si contengono le note a+b+c, quello come unità è eguale a queste, e queste unite, eguali a quello 3).

§ 10.

Il principio di contraddizione, s'esprime colla formola seguente: A non è non A. Questo principio dice adunque la stessa cosa che il principio d'identità; solo egli la esprime negativamente, ed esige che non entri nulla di contradditorio nel pensiero.

Egli è adunque il principio *della tesi negante*, ed enuncia la verità del pensiero in forma *negativa*: ossia l'opposto (contraddittorio) di ciò che con ragione si ammette per vero, dev'essere necessariamente *non vero*, ossia dev'essere falso. Si può dunque inferire dalla verità d'un pensiere, alla falsità del suo contrario.

§ 11.

Il principio del *terzo escluso*, s'esprime con questa formola: *o* è a, *o* non è a.—Il senso di questa formola è:

1) Per a intendasi ogni obbietto immaginabile, ovvero ogni cosa logica.

2) Cajo (A) è Cajo (A); ossia A=A (e non a Sempronio B).

3) L'uomo (a) è un essere (a), ragionevole (b), sensuale (c); ossia $A=a+b+c$.

Il principio d'identità, che non è solamente una legge del pensiero, ma ben'anche dell'essere, contribuisce grandemente allo sviluppo e all'ingrandimento delle umane conoscenze, ed è moltiplicissimo nella sua applicazione.—Così da lui possono dedursi i seguenti principii:

Il tutto è uguale alle sue parti, il soggetto alle sue proprietà, il concetto alle sue note, il genere alla specie ecc.

Se vuoi pensare qualche cosa, o devi ammettere A (affermare o non ammetterlo (negare). — Un terzo è impossibile (non datur, excluditur tertium).

Il principio del *terzo escluso* riunisce in sè i due precedenti, e determina necessariamente ogni pensiero secondo le due sole forme possibili cioè dell'*affermazione* e della *negazione*.

Si può adunque concludere a seconda di questo principio del terzo escluso dalla falsità d'una proposizione alla verità della sua opposta (contraddittoria). Qualcosa circa il valore più esteso del principio del terzo escluso e come lo impugnano *Hegel* e *Fischer*.

§ 12.

Il principio della ragione vuole che *nel pensiero non s'ammette nulla senza motivo* 1).

Motivo è ciò che determina la mente a porre qualcosa in modo o affermativo o negativo ; ossia , *motivo*„ è ciò, per cui s'avvede la mente, perchè un' altra cosa sia o non sia.— Quest'altra cosa si appella *conseguente*, e il rapporto tra il motivo e il conseguente, *nesso logico o conseguenza.*

SECONDA SEZIONE

Dottrina del Concetto.

§ 13.

Del Concetto.

L'intelletto forma il concetto da rappresentazioni (intuiti del senso e della ragione) col mezzo *del confronto* , *dell'astrazione e della comprensione*.

L'intelletto *confronta* una serie di rappresentazioni, la *smembra* nelle loro parti e note, *distingue* le comuni dalle particolari o accidentali , e connette quelle che contengono *l'essenziale* della cosa in unità che *s'appella Concetto* (*notio, conceptus)*.

Il concetto è adunque *l'unità delle note essenziali d'una cosa* 2) *o il pensiero dell'essenza d'una* cosa, vale a dire egli

1) Motivo, qual *principium cognoscendi*, deve ben distinguersi da motivo (causa) qual *principium essendi*.

2) *Note* diconsi le parti componenti o le rappresentazioni parziali

e la combinazione di quelle note d'una cosa, per le quali ella si distingue da ogni altra, e senza le quali ella non sarebbe ciò che la è.

§ 14.

Il *concetto* può essere considerato:
a) *partitamente per sè*,
b) *in confronto d'altri concetti*.

A. Il concetto considerato per sè.

§ 15.

Ogni concetto è una quantità comprendente un aggregato di note *in sè*, o di note *sotto di sè*.

Da quelle risulta il *complesso* (intensione, qualità); da queste la *sfera* (estensione, quantità) del concetto.

Il concetto può adunque considerarsi:
1. nel suo *complesso* (qualità intensiva),
2. nella sua *sfera* (quantità estensiva).
3. *intensivamente* ed *estensivamente* in pari tempo.

I. Del concetto considerato nel suo complesso.

§ 16.

Il *complesso* d'un concetto è quello ch'egli comprende in sè, ossia la somma delle *note* in esso contenute, che vengono trovate la mercè dell'*astrazione*.

Supponi nel concetto « *Corpo* » le note *esteso*, *pesante*, *elastico* ecc. nel concetto « *Triangolo* » le rappresentazioni parziali — *Superficie* e *limitato da tre linee*.

§. 17.

Le note del concetto a seconda ch'esse determinano il suo complesso *necessariamente* o non *necessariamente* sono:
a) *essenziali*, senza le quali cioè non può pensarsi il con-

che entrano in un concetto, il quale si forma dalla loro connessione ad unità di coscienza.

Dal confronto di parecchi uomini che contempliamo, ci è dato separare (astrarre) le note comuni a tutti (corpo organico ed anima ragionevole) dalle note che sono proprie solo a certi individui umani (colore, grandezza, distinte capacità ecc.) e compostele ad unità, dedurne il concetto *Uomo*.

cetto quale un'unità determinata; p. e.: le note: *ragione*, *sensibilità*, nel concetto *Uomo*.

b) *accidentali* (o modalità) dette anche qualità, senza di cui può pensarsi il concetto quale una determinata unità, come le note, *colto*, *virtuoso*, *vizioso* nel concetto *Uomo*.

La *giustezza* d'un concetto dipende dalla retta astrazione delle note essenziali delle accidentali. — Se si assumono note accidentali, il concetto diventa *troppo angusto*; se si tralasciano le essenziali, *troppo ampio*; p. e. se si dicesse: l'uomo è un ente ragionevole spirituale. — Altre distinzioni di note: *interne ed esterne*; *universali* e *particolari*, *positive* e *negative*.

§ 18.

In riguardo al *complesso*, dicesi, il concetto:

a) *semplice*, se in lui non si può distinguere veruna moltiplicità di note, il che si ottiene per un'astrazione continuata; p. e. nel concetto: *essere*, *nulla*, *cosa*;

b) *composito*, se comprende in sè note distinguibili.

II. Del concetto considerato nella sua sfera.

§ 19.

Sfera (ambito) del concetto, è ciò ch' egli comprende *sotto di sè*, vale a dire la somma degli *oggetti* 1), ai quali si riferisce il concetto.

§ 20.

Il concetto in riguardo alla sua *sfera*, secondo ch'ella è maggiore o minore, dicesi:

a) *concetto generico*; s'egli contiene sotto di sè rappresentazioni *mediate*, o tali, a cui sieno subordinate delle altre 2);

b) *concetto speciale*), s' egli contiene sotto di sè rappre-

1) Di tali oggetti suol dirsi ch' essi sono *subordinati* al concetto. Così al concetto « *Essere organico* » sono subordinati gli oggetti: *pianta*, *animale*; al concetto « *Pianta* » gli oggetti: *albero*, *fiore* ecc.

2) *Genere* è qualcosa di relativo, imperocchè lasciando via alcune note, ossia progredendo nell' astrazione, s'arriva ad un genere, *più alto*, finchè si giunga ad un *altissimo* (che abbraccia tutte) il quale non ha altro genere a sè superiore: tale è il concetto: *Essere*.

sentazioni *immediate*, o tali rappresentazioni di oggetti, a cui non sieno subordinate delle altre.

c) Queste rappresentazioni immediate sono le intuizioni, e loro oggetto, l'*individuo* 1).

III. Del concetto considerato nel suo complesso e nella sua sfera in pari tempo.

§ 21.

Ove si confronti il complesso colla sfera del concetto, ne risulta il seguente rapporto: *Quanto più grande il complesso, tanto minore la sfera*, e viceversa: *quanto più piccolo il complesso, tanto più grande la sfera*. Ed eccone le ragioni: a molti oggetti differenti si convengono assai poche note comuni, e per contrario: molte note convengono a pochi oggetti differenti.

§ 22.

La sfera d'un concetto viene *limitata* per conseguenza (si determina) dall'ingrandimento del suo complesso, ossia dall'accessione d'una nota; così il concetto « *Libro* » per la nota *stampato*. — Per lo contrario s' *estende* la sfera, dall'omissione d'alcune note.

§ 23.

Della chiarezza e perspicuità del concetto.

La *chiarezza* e la *perspicuità* d'un concetto dipendono dal grado *della nostra coscienza* in rapporto *al complesso* e *alla sfera* del medesimo.—

a) *chiaro* diciamo il concetto, se abbiamo del suo complesso e della sua sfera in generale una sì completa conoscenza, da poterlo con sicurezza distinguere come *intero* da altri concetti;

b) *perspicuo* dirassi per noi il concetto, qualora avremo pienissima coscienza delle singolarità contenute nel suo complesso e nelle sua sfera 2). Del resto varie sono le

---

1) *Si danno concetti individuali ?*

2) Si arriva per conseguenza alla *perspicuità* d'un concetto, scomponendolo:

a) avuto riguardo al suo complesso, nelle sue note (il che s' ottiene mercè della *definizione*.

gradazioni della *chiarezza* e *perspicuità* d' un concetto. Ove manchi di queste due qualità, diciamo *oscuro* e *confuso* il concetto.

B. Del concetto considerato in relazione con altri concetti.

§ 24.

Se si confrontano tra loro due o più concetti, si può in essi considerare:

a) la loro *identità* e *non identità*,
b) la loro *congruenza* e *ripugnanza*,
c) la loro *subordinazione* e *coordinazione*.

1. Dell'identità e non identità

§ 25.

Se si confrontano tra loro due o più concetti in riguardo alla *qualità* (complesso) questa è *uguale* (identica) o *non uguale* (non identica).

Sono uguali o *identici* i concetti, se il loro complesso ha le stesse note p. e. se il concetto A=a+b+c e il concetto B=a+b+c, in tal caso queste due concetti A e B sono *uguali* (concetti identici). —

Essi diconsi pure *equipollenti* o *reciproci* dacchè possono essere posti l'un per l'altro, a motivo della loro *uguale periferia*.

Non si danno concetti identici perfettamente, poichè come tali non si potrebbero distinguere in un complesso affatto uguale, e la loro differenza consisterebbe puramente nella espressione p. e. *triangolo* e *figura trilaterale*; *stella* ed *astro*; *uomo* e *creatura ragionevole sensuale*.

I sinonimi, comechè dimostrino la medesima cosa, non sono perfettamente identici, imperocchè essi la considerano sotto diversi aspetti e diversi rapporti.

§ 26.

I concetti non *identici* possono essere *somiglianti* e *differenti*.

---

b) avuto riguardo alla sua sfera, ne' suoi modi ed oggetti (il che s'ottiene mediante la *scompartizione*). Il primo modo di render perspicuo il concetto è *intensivo*: *estensivo* il secondo. Il concetto semplice non può rendersi perspicuo intensivamente, ma lo si può estensivamente.

a) Chiamansi *somiglianti* i concetti che hanno tra sè almeno una nota comune;
b) *differenti* se non hanno tra loro di comune nemmeno una nota. —

Somiglianza e differenza non sono che relative determinazioni dei concetti, potendo essere il grado d'ambedue molto vario.

C'è di concetti assolutamente differenti?

I concetti relativamente identici si chiamano *simili*, se le note uguali preponderanno alle differenti, come ne' concetti: *triangolo*, *quadrangolo*, ecc.; — diconsi *omogenei*, *eterogenei*, secondo che aspettano ad una specie o a specie differenti. — I concetti *simili* diconsi *cognati* se hanno comuni alcune note essenziali, come i concetti: uomo, animale; *ed affini*, se le note che hanno comuni sono accidentali, come i concetti: neve, tela.

2. Della congruenza e ripugnanza de' concetti.

§ 27.

Congruenti chiamiamo quei concetti che posson essere congiunti nella rappresentazione d'un oggetto [1]); in caso contrario, li diciamo *ripugnanti*.

§ 28.

Dell'opposizione contraddittoria e contraria.

L'opposizione de' concetti può essere duplice:
a) una *puramente negativa*, se i concetti cioè stanno tra sè come *a* o non *a*, ossia se l'uno è la semplice negazione dell'altro. — E questo è *contraddizione*, ovvero *opposizione contradditoria*.
b) una *positiva*, quando cioè i concetti stanno tra sè come *a* o non *a*, ovvero quando l'uno dei concetti non contiene solamente la negazione dell'altro, ma in pari tempo una positiva e affatto propria determinazione. E questo è *contrarietà*, ovvero *opposizione contraria*.

[1]) P. e.; *liscio*, *bianco*, *trasparente* nell'oggetto *vetro*; non così nell'oggetto *ferro*. *Saviezza* e *bontà* nell'*uomo*, non così *virtù* e *vizio* nel medesimo individuo. Così pure, *piano* e *monte*, *rotondo* ed *angolare*, *quiete* e *moto*, *triangolare* e *quadrangolare*.

Concetti opposti reciprocamente contraddittorii sono: *bianco* e *non bianco*, *nero* e *non nero*, *ricco* e *non ricco* — ecc. Opposti reciprocamente contrarii: *bianco* e *nero*, *ricco* e *povero*, *virtuoso* e *vizioso*, ecc.

3. Della subordinazione e coordinazione dei concetti.

§ 29.

In riguardo alla *sfera*, (estensione, quantità,) stanno concetti tra loro nel rapporto o di *subordinazione* o di *coordinazione*.

I *concetti reciproci* hanno una sfera o estensione eguale. Di loro diciamo perciò, che mutuamente si *coprono* (s' involvono a vicenda) come: *ente vivente* ed *ente organico*.

§ 30.

Due concetti sono in *relazione subordinata* se l'uno dei due ha l'altro sotto di sè come porzione della sua sfera. Quello è il *superiore* (il più largo), questo l'*inferiore* (il più stretto) dei due concetti.

Così tra i due concetti *Albero* e *Pino*; quello è il superiore, questo l' inferiore; se dilatiamo la sfera del concetto « *Pino* » con una nota, per es.: *Pino nero*, in tal caso quest' ultimo divien l'inferiore ed il primo superiore.

§ 31.

Due concetti sono in *relazione coordinata* se sono subordinati in *eguale grado* ad un concetto superiore, che serva ad essi di nota comune in modo eguale.

Saranno per conseguenza concetti coordinati.—*Quercia*, *Pino*, *Frassino*, siccome quelli che in un grado eguale sono subordinati al concetto *Albero;* non così *Frassino* ed *Animale*, perchè sebbene sieno compresi entrambi nel concetto: *essere organico*, a lui non sono subordinati nel medesimo grado.

I concetti coordinati s'escludono reciprocamente, e gli è perciò che si dicono *disgiunti*; così i concetti; *circolo* e *quadrato* s'escludono; ma possono essere pensati nel concetto *Figura*.

Maschio e *femmina* nel concetto *Uomo*, ecc. — *Disparati* si chiamano quei concetti che non possono essere pensati insieme come un *paio di cose* p. es. *animalità* e *ragionevolezza*.—I concetti disgiunti formano un'opposizione contraria nell'*estensione* (nella sfera); i disparati nel *complesso* (nell'intenzione) d'un altro concetto.

§ 32.

Sulla subordinazione e coordinazione si fonda la *classificazione* delle cose, quel mezzo possente dell' intelletto per ridurre l'incommensurabile materia dello scibile umano, ad ordine e connessione onde poterlo dominar tutto e scrutinarlo.

SEZIONE TERZA.

Della dottrina de' giudizii.

§ 33.

Del giudizio.

Il *giudizio* è una determinazione *immediata* d' una rappresentazione mediante un'altra.

Presuppone adunque il giudizio due concetti, e nasce da ciò che l'intelletto riconosce il rapporto reciproco d' entrambi e lo esprime. — E nel retto concepimento de' varii rapporti, tra gli accidenti e l'essenza, tra l'effetto e la causa, tra i mezzi e lo scopo, consiste quel che diciamo *Acume* della mente.

§ 34.

Ora il giudizio espresso con parole si chiama *proposizione*, la quale contiene per conseguenza due *rappresentazioni* o *concetti*.

a) la rappresentazione *determinanda, il soggetto;*

b) la rappresentazione *determinante*, ossia *il predicato.* — Questo, raffrontato col soggetto, è il superiore tra i due concetti, ed appartiene ben'anco ad altre cose.— Il mezzo di congiungimento tra i due concetti dicesi *Copula*.

Il giudizio è adunque l' applicazione d' un relativo generale ad un relativo particolare — P. es.: l' uomo è *mortale* — l'anima è *immortale*.

§ 35.

Il giudizio possiamo considerarlo anche lui:

a) *in sè e per sè;*

b) *in confronto con altri giudizii.*

A. Del Giudizio considerato in sè e per sè.

§ 36.

Divisione de' giudizii.

Essendo il *giudizio* quell'atto della mente, la cui mercè ella riferisce una sorta d'essere (sia qualità, od azione o sofferenza) ad un oggetto, e con ciò determina in quale rapporto essi stieno, parlando de' giudizii paiono naturalissime le seguenti ricerche:

1. Di quale natura è il rapporto tra soggetto e predicato relativamente al *complesso* (qualità)?
2. Di quale natura è il rapporto tra soggetto e predicato relativamente alla *sfera* (quantità)?
3. Quale è la maniera in cui lo spirito riferisce il predicato al soggetto (relazione)?
4. Quale è il modo onde lo spirito giudicante viene modificato dall' oggetto (modalità)?

Le due rappresentazioni o concetti, che vengono congiunti ad unità nel giudizio, formano *la materia o il contenuto* del medesimo. La maniera e il modo con cui ciò si adopera, costituiscono la *forma* del giudizio, e la si esprime con la *copula*, onde si occupa la Logica. — L'espressione logica del giudizio è: s = P
s = n P.

1. *Della Qualità.*

§ 37.

Rispetto alla *qualità* ci convien osservare, che le rappresentazioni, le quali in un giudizio vengono ridotte all' unità, sono o *congruenti* o *ripugnanti*.

Da ciò la partizione dei giudizii in:

a) *affermativi*, se la copula accorda il predicato al soggetto.
b) *negativi*, se glielo nega.

La *negazione* è adunque riposta nella *Copula* non già nel *Predicato*.

Egli è ben altra cosa in *senso logico*; *l'uomo non è mortale*, e *l'uomo è immortale. Cajo non è prudente*, e *Cajo è imprudente.*

§ 38.

Tutti i giudizii è mestiere sieno o affermativi o negativi. — Un terzo caso non è possibile, a seconda della Legge del terzo escluso.

Giudizii limitativi sono que' tali, onde il concetto del Predicato contiene una negazione; p. e.: Dio è infinito, l'anima umana è immortale. — Giudizii così fatti sono *negativi* rispetto alla qualità, *affermativi* rispetto alla forma, ed appartengono perciò in senso logico agli affermativi. — Codesti giudizii si dicono pure *indefiniti*, o meglio *indeterminati*, dacchè mediante tali concetti negativi del predicato, si trasporta il soggetto dalla sfera determinata del concetto nella *sfera indeterminata di ciò che il concetto non è*.

II. Della Quantità.

§ 39.

I giudizii rispetto alla *quantità*, secondo che il predicato si riferisce o *a tutta la sfera* del soggetto, o solo *ad una parte* del medesimo, o ad un individuo, sono:

a) *universali* o *generali*; p. e. tutti gli uomini sono mortali;

b) *particolari* o *speciali*; p. e. alcuni uomini sono dotti;

c) *individuali* o *singolari*.

I giudizii individuali equivalgono in *senso logico* agli universali, riferendosi il predicato a tutta la sfera dell'individuo; p. e.: Socrate è il più savio Greco.

Pei giudizii universali si adoprano i *segni di quantità*; *tutti*, *ciascuno*, *veruno*: pei particolari: *molti*, *alcuni*, *parecchi*, *pochi ecc.*; per gl'individuali i nomi proprii, od altre voci equivalenti.

§ 40.

Rispetto alla *quantità* ed alla *qualità* in pari tempo, diconsi i giudizii *universali*, e *particolari affermativi*; *universali*, e *particolari negativi*.

III. Relazione.

§. 41.

Posto mente alla maniera onde l'intelletto riferisce il predicato al soggetto, diconsi i giudicii: *categorici*, *ipotetici* e *disgiuntivi*; a misura che quella relazione è *assoluta*, *condizionata* o *indeterminata*.

§ 42.

A. Del giudizio categorico.

Categorico è quel giudizio, in cui s'esprime in modo assoluto il *rapporto interno* o la *Sintesi* tra predicato o sog-



getto, a norma delle Leggi d'*identità* o di *contraddizione*. P. e.: Dio è giusto. L'uomo non è perfetto.

κατηγορια da κατηγορειν – predicare.

§ 43.

B. Del giudizio ipotetico.

Ipotetico è quel giudizio, in cui la *Sintesi* tra soggetto e predicato s'esprime quale *motivo* (causa) a norma delle Leggi di *causalità*, ossia premessavi una *condizione* (ὑπόθεσις). P. e.: Se Dio è giusto, egli premia i buoni e punisce i cattivi.

Laonde il giudizio ipotetico consta:

a) dell'*antecedente* (ipotesi) che in sè contiene come causa la *nozione del soggetto*;

b) *del conseguente* (tesi) che in sè contiene come *effetto la nozione del predicato*.

Ora queste due proposizioni grammaticali costituiscono un *logico giudizio*. Quali segni esteriori del medesimo s'usano per solito, e non necessariamente le particelle *se* e *adunque*.

1. L'essenza del giudizio ipotetico sta adunque nella *conseguenza*, ossia nella dipendenza necessaria e reciproca d'ambedue i membri della proposizione come causa ed effetto. — Si debbe perciò accuratamente distinguere da quelle proposizioni che ne hanno puramente la forma grammaticale, ed esprimono contemporaneità più presto che *dipendenza*: come nell'esempio: Quando ritornano le rondinelle, diciamo prossima la state.

2. I giudizii categorico ed ipotetico sono affini in ciò ch' esprimono entrambi il complesso (la quantità) del soggetto, quello *compiuto*, questo da *compiersi*; p. e.: Lo scolare diligente è premiato «e» se lo scolare sarà diligente, ei sarà premiato.

§ 44.

C. Del giudizio disgiuntivo.

Disgiuntivo è quel giudizio in cui s'esprime la Sintesi tra soggetto e predicato a norma della legge del *terzo escluso* e contiene per conseguenza una serie di membri che a vicenda s'escludono (membri disgiunti). — La disgiunzione può stare:

a) *nel soggetto* per modo che parecchi soggetti si raffrontino ad un predicato determinato p. e.: la nazione più celebre dell'antichità è o la greca o la romana;

b) *nel predicato* se appunto in questo si contengono i membri disgiuntivi p. e.: gli aeroliti cadono o dall' atmosfera, o dalla luna, o dall'universo.

1. a) I membri disgiuntivi debbono escludersi l'un l'altro ed essere perciò concetti opposti. Non sarà quindi disgiuntiva la proposizione: *Cajo è o ricco o bello*, potendo egli essere e l'uno e l'altro.

b) La verità del giudizio disgiuntivo dipende dall'enumerazione completa dei membri disgiuntivi.

c) Il suo segno grammaticale è la congiunzione alternativa: *o—o—*

2. Il giudizio disgiuntivo smembra per conseguenza *la quantità* (la sfera) d'un concetto.

3. Il giudicio *disgiuntivo-ipotetico* non è una forma logica particolare di giudizio, giacchè in lui l'essenziale consiste nella disgiunzione. Diffatti il giudizio « se la terra non fosse un pianeta ella dovrebb'essere o una stella fissa o una cometa » è eguale alla forma: la terra è o un pianeta, o una stella fissa, o una cometa.

§ 45.

Appendice. Del Giudizio partitivo.

Dai giudizii disgiuntivi, ci conviene distinguere *il giudizio partitivo o divisivo*, in cui ad un concetto generico si raffrontano le sue specie quali predicati. — P. e.: *Gli animali sono o* (meglio: parte) *maschi o* (parte) *femmine*. — *Le figure sono parte triangolari, parte quadrangolari, parte poligone, parte circolari ecc.* — *Sì gli animali che le piante sono esseri viventi.* — Solo in riguardo alla forma è il giudizio partitivo simile al disgiuntivo; ma in sostanza è da lui diverso, poichè sebbene in lui i predicati quali concetti coordinati s'escludano l'un l'altro, vengono ciò nulla meno *tutti insieme* attribuiti alla nozione del soggetto, laddove nel giudizio disgiuntivo succede il contrario.

Il giudizio partitivo non è altro a dir vero che un giudizio categorico composto.

IV. Modalità.

§ 46.

Quanto alla Modalità o al modo con cui gli oggetti determinano l'intelletto giudicante, i giudizii si dicono *proble-*

matici, *assertorii* e *apodittici*, a seconda che l'intelletto viene determinato dall'oggetto a porre la sintesi o il legame tra soggetto e predicato, o come puramente *possibile*, o come *reale*, o *necessario*.

§ 47.

a) *Problematico* (προβαλλειν) è quel giudizio in cui la relazione del predicato al soggetto s'enuncia come *possibile*.—La sua forma grammaticale è il: *puote essere* p. e.: I pianeti possono essere abitati.
b) *Assertorio* (da asserere) diciamo quel giudizio, in cui la relazione del predicato al soggetto s'enuncia come *esistente in realtà*.—La sua forma grammaticale è l'ausiliare *essere* assolutamente p. e.: La terra è rotonda.
c) *Apodittico* (αποδειχνυαι) dicesi quel giudizio, in cui la relazione del predicato al soggetto è espressa come *necessaria*. — La forma grammaticale è l'espressione *dev'essere*. P. e.: Dio dev'essere giusto. Ogni effetto dev'avere la sua causa.

B. Dei giudizii comparati.

§ 48.

Rapporti comparativi de' giudizii.

La comparazione dei giudizii ha luogo se si considera il rapporto in cui essi si trovano tra sè, mediante i loro concetti, tanto per rispetto alla quantità che alla qualità dei medesimi. Comparando tra loro i giudizii, ci convien badare:
a) alla loro *identità* e *diversità*,
b) alla loro *congruenza* e *ripugnanza*,
c) alla loro *coordinazione* e *subordinazione*,
d) alla loro *conversione* e *contrapposizione*.

I. Identità e diversità.

§ 49.

Identici chiamansi per noi que' giudizii ch' hanno la stessa materia e la stessa forma.—Essi sviluppano lo stesso pensiero, solo in varia costruzione linguistica, e sono perciò *equipollenti* o *pari* p. e.: Dio è onnipotente, e: L'essere supremo, può tutto.

I giudizii identici come tali non si potranno dire perciò pure tautologie, dacchè se esprimono gli stessi pensieri, lo fanno in guise differenti.

§ 50.

Tutti i giudizii *non identici*, sono *diversi*. — La diversità è o *totale* o *parziale*. Giudizii parzialmente diversi diconsi *cognati* o *simili*, avendo essi qualcosa di reciproco sia nella materia, sia nella forma, o in tutt'e due insieme.

II. Congruenza e ripugnanza.

§ 51.

Congruenti (o consonanti) si dicono i giudizii, quando ponno essere pronunziati insieme rispetto ad un soggetto, senza togliersi l'un l'altro. Come: Cajo è povero, e: Cajo è felice. — La congruenza riposa adunque nella diversità generica dei predicati. In caso diverso i giudizii sono *ripugnanti* od *opposili*.

§ 52.

Questa opposizione non altrimenti che ne' concetti (o nelle nozioni) è duplice anche ne' giudizii, l' una *contraddittoria* o *negativa*; *contraria* o *positiva* la seconda.

L'opposizione *contraddittoria* di due giudizii risulta dal distruggere uno, quello che ha posto l' altro.

Ciò succede:

1. Se si hanno eguali quantità ed opposte qualità. Come: Tutti gli uomini sono mortali, e: Tutti gli uomini non sono mortali.

2. Se è diversa la quantità ed opposta la qualità. Come: tutti gli uomini sono mortali, e: alcuni uomini non sono mortali.

§ 53.

L' opposizione contraria di due giudizii nasce qualora alla stessa nozione del soggetto s' applichino predicati diametralmente contrarii; vale a dire se uno non solo distrugge l'altro, ma pone in pari tempo una determinazione positiva.— Come se taluno dicesse: « Questa parete è nera » e « questa parete è bianca ».

§ 54.

Dalla natura dell' opposizione (v. § 28) risulta:

I giudizii opposti contradditorii non poter essere nè veri nè falsi tutti e due; quindi dalla verità dell'uno derivare la falsità dell' altro, e viceversa.

Del pari *i giudizii opposti contrarii* non poter essere neppur essi veri ambedue ; sì falsi entrambi, quindi potersi conchiudere dalla verità dell' uno alla falsità dell' altro , ma non viceversa, dalla falsità dell' uno alla verità dell' altro.

Opposti sub contrarii si dicono quei giudizii particolari che hanno un' eguale quantità, ma un' opposta qualità. — Rispetto a questi giova osservare:

a) poter essere veri tutti e due , potendo essere subordinato a opposti predicati lo stesso soggetto. Come: Alcuni corpi sono diafani, e alcuni corpi non sono diafani.

b) non poter essere ambidue veri ad un tempo, bensì ambidue falsi; quindi che alcuni uomini non sono perfetti.

III. Coordinazione e subordinazione.

§ 55.

I rapporti di *coordinazione* e *subordinazione* risultano dal confrontare i giudizii rispetto alla sfera o estensione dei pensieri ne' medesimi contenuti. *Coordinati* sono i giudizii identici, imperocchè questi riguardo l'estensione eguale dei loro concetti mutuamente si coprono.

Stanno i giudizii *in rapporto subordinato*, se hanno eguali *qualità*, e differenti *quantità*, ossia se stanno tra loro come giudizii generici e giudizi speciali.

Il rapporto *di subordinazione* chiamasi comunemente *subalternazione* , e *subalternante* il giudizio universale , *subalternato* (subalterno) il particolare.

§ 56.

In quanto al *nesso logico* dei giudizii subordinati , essi stanno tra sè come il genere alla specie, quindi come il giudizio superiore al giudizio inferiore. Per la qual cosa :

a) Dalla *verità* del giudizio universale, risulta la verità del particolare 1), ma non viceversa 2); perocchè il partico-

1) Quindi l'assioma: *Valere la conseguenza dall'universale al particolare* (ab universali ad particulare valet consequentia).

2) Quindi l' altro assioma : *Non valere la conseguenza dal parti-*

lare sia contenuto nell' universale, e non questo nell'altro. P. e : s' egli è vero essere l'uomo un ente ragionevole libero, gli è pur vero, essere alcuni uomini enti ragionevoli, liberi. Al contrario : s' è vero che alcuni uomini sieno dotti, non è mica vero perciò che tutti gli uomini sieno dotti.

b) dalla *falsità* del giudizio particolare risulta la falsità dell' universale, ma non viceversa, per lo stesso motivo che di sopra fu adotto. P. e.: se è falso che alcune piante sono pietre, gli è pur falso che tutte le piante sieno pietre. — Al contrario, s' è falso, essere virtuosi tutti gli uomini, non è perciò falso, essere virtuosi alcuni uomini.

IV. Conversioni e contrapposizione.

§ 57.

Cambiare un giudizio è il trasferire il soggetto al luogo del predicato, e questo al luogo di quello. — In tale scambio di concetti, la *qualità* rimane immutata, o no. — Nel primo caso chiamasi *conversione* il mutamento, *contrapposizione* nel secondo.

§ 58.

La *conversione* è di due specie.

a) *pura* (semplice) se la quantità di ambedue i giudizii rimane la medesima, il che avviene, quando le nozioni sì del soggetto che del predicato hanno la medesima estensione. P. e. : L' uomo è un ente ragionevole finito ; a converso: L' Ente ragionevole finito è un uomo.

b) *impura* (conversione per accidente), se la quantità si cambia, come avviene nei giudizii affermativi universali, e allorquando il predicato ha un' estensione maggiore del soggetto ; p. e. : tutti gli uomini sono enti organici; a converso: alcuni enti organici sono uomini.

§ 59.

La *contrapposizione* è quella specie di cambiamento,

---

colare all'universale (a particulari ad universale non valet consequentia).

in virtù del quale l'opposto contraddittorio del predicato, si converte in soggetto e quello contraddittorio del soggetto in predicato. P. e. il giudizio: Tutte le rose sono fiori—contrapposto, suonerebbe: Tutto ciò che non è fiore, non è neppur rosa.

§ 60.

Appendice. — Della Proposizione.

Il giudizio espresso con parole dicesi proposizione. A seconda della *certezza immediata* o *mediata* del loro contenuto, o in conformità al loro reciproco rapporto di dipendenza, contengono le proposizioni un vario valore scientifico, ed hanno varie denominazioni, come:

1. *Principii* — i quali siccome immediatamente certi, non vengono da altro dedotti, e questi principii, sotto il punto di vista scientifica, possono essere

a) *assiomi*, ossia proposizioni teoretiche, la cui certezza spicca immediatamente;

b) *postulati*, ossia proposizioni pratiche, la cui soluzione è *immediatamente* riconoscibile 1).

2. *Proposizioni derivate* dalla cui certezza ci accorgiamo soltanto *mediatamente*, quindi mediante derivazione da altri giudizii. Esse sono:

a) *teoremi*, che contengono una *tesi* (dottrina), alla conoscenza della quale si perviene col mezzo delle prove (dimostrazione);

b) *problemi*, che contengono una *questione* (quesito) la cui *soluzione* deve avverarsi la mercè di ragionamenti.

Quelle proposizioni, che derivano *immediatamente* da altre, e non hanno uopo di prove ulteriori, diconsi *Corollarii* 2) o *conseguenze*; e *ipotesi* quelle proposizioni, la cui validità si prevede, senza che sia mestieri ricorrere a ragioni necessariamente determinanti.

---

1) La proposizione: — Una linea è prolungata in una direzione— è assioma (αξιουν) (apprezzare, tenere per vero) — Una linea *può* esser tirata, prolungata, accorciata — è un Postulato.

2) Le espressioni per le proposizioni immediatamente derivate sono: *Consectarium* (da consequi: succedere) *Corollarium* (da corona) poichè una così fatta proposizione s'attacca ad un'altra a guisa di corolla; *Porisma* (da πορίζειν) (derivare).

SEZIONE QUARTA

Della dottrina del raziocinio.

§ 61.

Del Raziocinio.

Egli è il *raziocinio* la *mediata* determinazione d'un intuito mediante un'altro; *raziocinare* per conseguenza significa derivare un giudizio da un altro, mediante un terzo. La forma fondamentale del raziocinio semplice consta adunque di tre giudizii o proposizioni: ossia di due *premesse* e della *conclusione.*

Delle due premesse, quella ch' esprime la regola generale, dalla cui verità dipende la verità della conclusione dicesi, la *maggiore*; quella ch' è mediatrice del rapporto, la *minore.*

Esempio: Tutti gli uomini sono mortali (premessa maggiore) Cajo è uomo (minore) dunque Cajo è mortale (conclusione).

§ 62.

Nella dottrina de' raziocinii, dobbiamo considerare:
a) *l' essenza del raziocinio,*
b) *le sue forme logiche*, ossia i varii modi, le proprietà, le leggi del raziocinio;
c) *la sua forma grammaticale*, o la sua esposizione linguistica.

A) Della essenza del raziocinio.

§ 63.

L' essenza del *ragionare* consiste nella conoscenza del mutuo rapporto di due rappresentazioni, mediante questo loro rapporto comune ad una terza rappresentazione, e si riposa, propriamente parlando, in questa proposizione: *il particolare come conseguente* (o *ragionato*) *è contenuto nell' universale come antecedente* (o *ragione*). —

Per lo che il *raziocinio* è la derivazione d' un giudizio da un' altro mediante un terzo. —

Il raziocinio espresso con parole dicesi *sillogismo*, e la dottrina del ragionare *Sillogistica.*

§ 64.

Ogni raziocinio consiste adunque *essenzialmente di tre giudizii*, che stanno tra loro in *un nesso logico*; ossia, il giudizio mediatore dee contenere condizioni, che s'attaglino anche agli altri due.

§ 65.

I tre *giudizii essenziali* sono:

a) *Il giudizio mediatore,* contenente *la regola universale,* su cui si appoggiano gli altri due, come *casi particolari.* — Cotesto giudizio si dirà per noi *proposizione maggiore.*

b) *Il giudizio derivato immediatamente* da quello, *proposizione minore,* detto anche *assumptio* o *subsumptio* (*sottoposizione*).

c) *Il giudizio dedotto dai primi due*, qnindì *mediatamente derivato*, che diciam *conclusione.*

Le due proposizioni, maggiore e minore, diconsi anche *Premesse.*

§ 66.

Cotesti tre giudizii essenziali della semplice forma sillogistica contengono tre *concetti primarii* (termini), che formano la *materia* del sillogismo, e ciascuno di questi ricorre due volte. Cioè:

a) *il termine medio,* qual soggetto della maggiore, e predicato della minore.

b) *Il termine maggiore*, quale predicato della maggiore, e della conclusione.

c) *Il termine minore*, quale soggetto della proposizione minore e della conclusione.

Il termine medio lo designeremo con la lettera M, il termine maggiore con la lettera P e il termine minore con la lettera S: onde è che la forma essenziale del sillogismo potrà raffigurarsi nella seguente maniera:

M — P
S — M
dunque S — P.

P. e.: Tutti gli uomini (m) sono fallibili (P)
I dotti (S) sono uomini (M)
Dunque i dotti (S) sono fallibili (P).

§ 67.

La *forma* del sillogismo viene determinata dal modo con cui si deduce dalle premesse la conclusione. E siccome il modo di dedurla è multiforme, molti e svariati son pure *i modi de' sillogismi.*

B. Delle varie forme del sillogismo.

§ 68.

Siccome ogni pensiere può essere solamente determinato la mercè delle leggi del pensare, così non si danno che tre forme principali di sillogismi, cioè:

a) *la forma categorica*, in cui la conclusione deducesi dalle premesse a tenore delle leggi d'identità, e di contraddizione;

b) *la forma ipotetica* in cui si seguono le leggi della ragione e della conseguenza;

c) *la forma disgiuntiva*, in cui nella deduzione della conclusione si segue la legge del terzo escluso.

Avvi adunque in rispetto logico tre sole forme di sillogismi: *la categoria*, *l' ipotetica* e *la disgiuntiva.*

Le altre suddivisioni de'sillogismi non scaturiscono dall'Essenza del *ragionare*, ma si riferiscono puramente all' *esposizione linguistica* degli stessi.

I. Del sillogismo categorico.

§ 69.

Categorico è quel giudizio, la cui forma viene determinata dalle leggi o principii *d' identità* e *di contraddizione.* Egli contiene nella proposizione maggiore un *giudizio categorico*, il cui *soggetto*, quale nozione mediatrice, determina gli altri membri del raziocinio.

§ 70.

Siccome s' e detto de' giudizii, che il *categorico* forma la base degli altri, ei convien dire lo stesso nella teoria dei sillogismi. La forma fondamentale del *ragionare* esposta da noi al § 66, è la forma regolare del sillogismo categorico.

§ 71.

Regola fondamentale del sillogismo categorico è la seguente:

Il predicato che vale per l'intiero, vale anche per le sue parti, e il predicato che ripugna all' intero, ripugna pure alle sue parti.

Si può adunque sillogizzare categoricamente e *in modo affermativo*, e *in modo negativo.*

La regola suesposta, venia dagli antichi Logici diversamente enunciata. Nota notae est nota rei. — Nota repugnans notae, repugnat rei—Praedicatum praedicati, est etiam praedicatum subjecti—Dictum de omni et de nullo, ovvero: Quidquid valet de omni, valet etiam de quibusdam et singulis, quidquid de nullo valet, nec de quibusdam nec de singulis valet. Quidquid valet de genere, valet etiam de specie—e—quidquid repugnat generi, repugnat etiam speciei.

§ 72.

Dall' anzidetto risultano le seguenti leggi speciali pel sillogismo categorico:

a) *Niun sillogismo categorico può aver più o meno di tre termini principali* (M. P. S.); imperocchè la sua essenza consiste in ciò, che due termini vengono determinati da un terzo mediatore. Ei può dunque contenere solo un termine medio, ossia una sola regola universale, giacchè altrimenti non sarebbe possibile una subordinazione. L' errore che gli si oppone dicesi *quaternio terminorum.*

P. e.: Tutte le passioni sono riprovevoli.
Tutti gli uomini sono capaci di virtù.

Del resto in un sillogismo categorico possono aver luogo in apparenza più di tre termini; ma solo quel concetto dee riguardarsi come *termine*, il quale forma per sè, o congiunto ad altri concetti, un momento essenziale del Raziocinio.

§ 73.

b) *Il termine medio non può essere particolare in amendue le premesse, ma nella proposizione maggiore dev' essere universale.* Imperocchè se la maggiore fosse un giudizio particolare, ei sarebbe incerto in riguardo

logico, se la sottoposizione nella minore sia contenuta nelle particolarità poste nella maggiore. P. e.:

Alcuni uomini sono re,
Cajo è un uomo,
Dunque Cajo è un re.

In riguardo materiale potrebbe essere vera la conclusione: P. e.
Alcune piante sono velenose,
La belladonna è una pianta,
Dunque la belladonna è velenosa.
Ma non procedendo la conclusione dalle premesse, il raziocinio è falso.

§ 74.

c) *Tutt' e due le premesse non possono essere negative.* Posciachè da una semplice negazione non deriva alcuna conclusione. Per conseguenza può essere la *proposizione maggiore* affermativa o negativa circa la qualità. Ma la *minore dev' essere affermativa.* Imperocchè la minore deve porre qualcosa sotto la maggiore, ossia ammettere che qualcosa come particolare si contiene nel suo universale; una negazione vorrebbe dire che *S* non si contiene nella sfera di **M.**; p. e.:

Le piante non sono animali,
Gli uccelli non sono piante,
Dunque gli uccelli non sono animali.

Le regole contenute nei §§ 73 e 74 possono esprimersi più brevemente così: Ex propositionibus mere particularibus et negantibus nil sequitur.

§ 75.

d) Ricevendo la conclusione il suo soggetto dalla proposizione minore, e il suo predicato dalla maggiore, *la quantità della conclusione si regola a tenore di quella della minore, la qualità a tenore di quella della maggiore.* Per la qual cosa la conclusione è affermativa o negativa, secondo che lo è la proposizione maggiore. e o universale o particolare, secondo lo è la minore.

Questa regola la esprimevano gli antichi Logici in questi termini: *Conclusio sequitur partem debiliorem* (ossia: la particolarità) *et deteriorem* (la negazione).—La conclusione deve perciò corrispondere alle premesse precisamente.—Si pecca contro questa regola:
a) Se nella conclusione si contiene più o meno che nelle premesse

(nec plus nec minus sit in conclusione, quam in praemissis).
Ha luogo il primo caso, se si accresce la maggiore, p. e.:

L' artista merita stima,
Questo pittore è un'artista,
Perciò egli merita ogni stima.

Ha luogo il secondo caso se la maggiore si scema; p. e.:

Ogni nobile azione è accompagnata dal senso della tranquillità della coscienza e della propria intima estimazione:
Questa azione è nobile;
Quindi ella produce la tranquillità della coscienza.

b) Se la conclusione contiene il termine medio, il che non dev'essere mai. P. e.:

Ogni bravo artista è stimabile,
Caio è un bravo artista,
Dunque Caio è un uomo bravo e stimabile.

§ 76.

e) ***I segni linguistici debbono prendersi sempre nella medesima significazione*** — o altramente ne risulta un doppio senso (*dilogia*) e invece di tre s' hanno quattro termini (*quaternio terminorum*).

Tali falsi sillogismi diconsi; *sophismata amphiboliae*, *falaciae* od anche *quadrupedes*, o *vulpeculae*. Qui appartiene principalmente *la conclusione a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*, ossia quando s'usa un concetto ora *generalmente* ora con alcune *limitazioni* p. e.

Ogni spirito è una persona,
Il rosolio è uno spirito,
Dunque è una persona.

Gli animali sono privi di ragione
Gli uomini sono animali,
Dunque gli uomini sono privi di ragione.

Delle figure sillogistiche.

§ 77.

La forma suesposta del sillogismo categorico può essere variata dalla diversa posizione dei membri delle proposizioni nelle premesse rispetto al termine medio, dal che derivano varie forme o *figure sillogistiche* (σχήματα).

Le diverse possibili posizioni del termine medio rispetto agli altri concetti sono le seguenti: Il termine medio è o soggetto nella maggiore o predicato nella minore, o predi-

cato in ambedue, o in entrambi soggetto, o predicato nella maggiore e soggetto nella minore. Quindi le seguenti quattro figure;

I.	II.	III.	IV.
M: P.	P: M.	M: P.	P: M.
S: M.	S: M.	M: S.	M: S.
S: P.	S: P:	S: P:	S: P.

Tutte le virtù (M) sono lodevoli (P),
La giustizia (S) è una virtù (M),
Dunque la giustizia è lodevole.

Le tre prime di codeste figure sillogistiche diconsi: *aristoteliche*, da *Aristotele* che le trattò per primo; la quarta *galenica* dal suo inventore, il medico e filosofo *Galeno* (—200 d. c.). In riguardo logico dee ritenersi la prima come figura fondamentale sulla quale ponno formarsi di leggieri le altre, e col suo mezzo esaminarsi.

II. Del sillogismo ipotetico.

§ 78.

Ipotetico è quel sillogismo la cui forma viene *immediatamente determinata col mezzo del principio della ragione e della conseguenza.* — Qui la conclusione non è condizionata soltanto dalle premesse, ma questa condizione si trova espressamente nelle premesse, ossia nella proposizione maggiore, contenente un *giudizio ipotetico.*

§ 79.

Il principio del sillogismo ipotetico, è: *Posta la ragione* (*condizione*) *è posto il razionato* (*condizionato*) *e* : *tolto il razionato* (*condizionato*) *è tolta la ragione*(*condizione*) 1). Ma non viceversa in veruno de' due casi 2).

§ 80.

In conseguenza, anche nel sillogismo ipotetico v'ha due

1) Gli antichi logici esprimevano questo principio colla formola; *a ratione ad rationatum valet consequentia* e *a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia.*

2) Potendo avere una conseguenza (razionato, condizionato) più cause ragioni, condizioni). Ciò almeno è incontestabile, posta mente alla limitatezza dello spirto umano, il quale fra le tante immaginabili cause, non è sempre in istato di scoprire l' unica possibile la sola vera, e reale.

modi di raziocinare *il modo ponente* e *il modo tollente* (affermativo e negativo), ed eccone le forme:

Se è A, è anche B
Ma A è
Dunque è anche B.

Se è A, è anche B
Ma B non è
Dunque non è nemmeno A

I modi rimangono i medesimi, anche quando è negativa la maggiore; p. e.:

Se è A, B non è
Ma A è
Dunque non è B.

Se è A, B non è
Ma B è
Dunque A non è.

§ 81.

Si conchiude adunque

a) in *modo ponente* o affermativo, dalla verità della condizione affermata nella minore, alla verità del condizionato nella maggiore;
b) in *modo negativo* dalla falsità del condizionato espressa nella minore, alla falsità della condizione nella maggiore. Ambedue queste leggi non valgono viceversa, ossia non si può conchiudere,
c) dalla verità del condizionato alla verità della condizione,
d) dalla falsità della condizione alla falsità del condizionato [1]).

---

[1]) Ambedue varrebbero, quando la condizione contenesse l' unica possibile ragione del condizionato.

Esempii.

ad a.

Se l'aria è elastica, si può comprimerla,
Ma l'aria è elastica—Dunque l'aria si può comprimere.

ad b.

Se questo corpo è un magnete, attrae il ferro,
Ma egli non attrae il ferro—Egli non è dunque un magnete

ad c.

Se Cajo è virtuoso, egli non ruba,
Ma Cajo non ruba—Egli è dunque virtuoso.

ad d.

Se vi ha degli spettri, bisogna essere cauti,
Ma di spettri non ce n'è—Dunque non bisogna essere cauti.

§ 82.

Il sillogismo ipotetico dicesi:

a) *Sillogismo ipotetico puro*, se ambedue le premesse contengono giudizii ipotetici.

b) *Sillogismo ipotetico misto* se la maggiore sola contiene un giudizio ipotetico.

In un sillogismo ipotetico puro, la conclusione non ci dà *un giudizio chiuso* imperocchè da due premesse problematiche con conseguenza, non si può dedurre che una conclusione problematica. P. e.

Se Cajo ha errato egli dev'essere punito
S'egli ha trasgredito una legge, egli ha errato,
Dunque s'egli ha trasgredito una legge, egli dev'essere punito.

III. Del sillogismo disgiuntivo.

§ 83.

Disgiuntivo diciamo quel sillogismo la cui forma viene determinata *dalla legge del terzo escluso* (v. § 11). Esso contiene perciò almeno *un* giudizio disgiuntivo, e appunto nella proposizione maggiore, quale giudizio *mediatore*.

Due sono i modi del sillogismo disgiuntivo, essendo che in un giudizio disgiuntivo le note o si pongono o si tolgono reciprocamente. — Si conchiude adunque:

a) in modo *affermativo* (*modus ponendo tollens*) dal porre o dall'affermare una o più note opposte nella minore, alla negazione delle rimanenti nella conclusione. P. e.: Questo vaso sanguifero è o un'arteria o una vena,

Ora egli è un'arteria,
Dunque non è una vena.

b) in modo *negativo* (*modus tollendo ponens*), dalla negazione d'una o più note opposte nella minore, all'affermazione delle altre nella conclusione. P. e.:

Questo angolo è o retto o acuto o ottuso
Ma egli non è nè acuto nè ottuso,
Quindi egli è retto.

§ 84.

Da qui la seguente regola pel sillogismo disgiuntivo: *la maggiore deve contenere sempre un giudizio disgiuntivo*;

la minore, o la sottoposizione, dev' essere o affermativa o negativa; la conclusione poi ritiene la qualità opposta della minore; ossia se questa nega quella afferma ; e se la minore afferma nega la conclusione. Le sue forme si riducono perciò alle seguenti

A è o B o C	A è o B o C
Ora egli è B	Ma egli non è B
Dunque non è C.	Dunque egli è C.

§ 85.

La natura del sillogismo disgiuntivo riposa sulla legge seguente : *se una delle due note contraddittorie si pone, si toglie l'altra, e viceversa.*—La sua giustezza dipende per conseguenza dalla retta disgiunzione nella maggiore, e dalla retta sottoposizione nella minore. In caso contrario la conclusione potrebbe essere materialmente falsa.

§ 86.

Appendice a. Del sillogismo partitivo.

Affine al disgiuntivo, per riguardo alla forma, è il *sillogismo partitivo*, nel quale la maggiore è un *giudizio partitivo*. Quì come si vede si pongono nella maggiore di fronte al soggetto i suoi predicati, i quali siccome rappresentazioni parziali, sono contenuti nella sua sfera.

La sua forma , come nel sillogismo disgiuntivo , viene anche essa determinata *dalla legge del terzo escluso;* quindi eguali anche i suoi modi cioè:

a) *affermativo* (modus ponendo tollens) in cui dalla posizione d'un membro nella sottoposizione si viene alla negazione degli altri nella medesima ; o

b) *negativo* (modus tollendo ponens) in cui dalla negazione di tutti i membri, salvo uno nella sottoposizione, si viene all'affermazione di quest' uno nella conclusione. Le sue forme si riducono per conseguenza alle seguenti:

A è o B, o C, o D	A è o B o C, o D
Questo A è B.	Questo A non è nè C, nè D.
Dunque nè C nè D.	Dunque è B.

La *giustezza reale* di questo sillogismo dipende dal porre di fronte al soggetto *l'intera serie* delle sue rappresentazioni parziali.

§ 87.

Appendice b. Del dilemma.

Il dilemma (δις λεμμα) è un sillogismo *ipotetico disgiuntivo*. Esso contiene cioè nella sua maggiore *un giudizio ipotetico disgiuntivo*, nega nella minore la disgiunzione, e quindi anche l' ipotesi nella conclusione. In cotesto sillogismo si conchiude adunque *in modo* essenzialmente *tollente*. La sua forma è la seguente:

a) Se A fosse, dovrebb'essere o B o C.
Ora non è nè B, nè C.
Dunque non è neppur A.

P. e.: Se questo corpo fosse elettrico, egli dovrebbe essere elettrico o positivamente o negativamente.

Ma egli non è elettrico nè positivamente, nè negativamente-Dunque egli non è punto elettrico.

b) Se A fosse, non potrebb'essere nè B, nè C.
Ora è B e C. — Dunque non può essere A.

P. e.: Se l'anima fosse materiale, ella non potrebbe nè sollevarsi all' idea dell' infinito, nè agire liberamente.
Ma ella fa entrambe le cose.
Dunque l'anima non è materiale

§ 88.

Pella giustezza di questo sillogismo richiedesi:

a) che la maggiore abbia *conseguenza*, ossia che il membro posteriore risulti necessariamenle come condizionato dal membro anteriore come da condizione;

b) che la disgiunzione sia *perfetta* nella maggiore 1).

---

1) Se la disgiunzione nella maggiore è di tre membri, questo sillogismo prende il nome di *Trilemma*; se di quattro *Tetralemma*; se di più ancora, *Polilemma*.

Il dilemma dicesi inoltre *Sillogismo cornuto*, di fatti egli è *un modo di ragionare contraddittorio mediato*, i cui membri opposti contraddittorii (a giusa di corna) si rivolgono contro una *proposizione premessa controvertibile*, e si oppugnano quali condizionati di quella, per modo ch'essa pure, quale condizione, si rigetti. Ed ecco per modo d'esempio, come *Leibnitz* a provare il suo *Ottimismo*, combatte con un trilemma la proposizione:

c) che tutti i membri opposti nella maggiore sieno *negativi* completamente, ossia che la loro affermazione sia data come realmente incompatibile coll'ipotesi.—Qualora si negligessero queste regole, si potrebbe di leggeri cadere con questa forma di sillogizzare ne' sofismi i più stravaganti.

C. Della forma grammaticale e della divisione de' sillogismi.

§ 89.

In riguardo alla forma grammaticale si dividono i sillogismi in:

a) *semplici* (*Monosillogismi*) se la conclusione si deduce da due sole premesse;

b) *composti* (*Polisillogismi*) se la conclusione, si deriva, da più di due premesse.

Sì gli uni che gli altri ponno essere o *perfetti od imperfetti*, secondo ch' essi contengono, o no, tutti gli elementi necessarii alla natura della forma sillogistica.

I. Del sillogismo semplice perfetto ed imperfetto.

§ 90.

Sillogismo perfetto semplice, è quello in cui non si ommette veruna parte essenziale della forma sillogistica, ossia in cui si trovano e la *maggiore* e la *minore* e la *conclusione* P. e.:

1. M. — P. Tutti i delinquenti sono punibili
2. *S. — M. Cajo è un delinquente*
3. S. — P. Cajo è dunque punibile.

§ 91.

Il sillogismo semplice imperfetto, è quello in cui non figurano tutti e tre i giudizii in altrettante proposizioni. Lo

---

Dio non ha creato il mondo migliore.

Se questo mondo non fosse il migliore, Iddio o non avrebbe conosciuto il mondo migliore o non l'avrebbe voluto o non l'avrebbe potuto creare. Ma niuno di questi tre casi è vero, a motivo dell' Onniscienza infinita, Bontà e Onnipotenza di Dio.

Dunque questo mondo è il migliore.

chiamano taluni *Sillogismi accorciàto* (criptico syllogis, decurtatus) e può essere tale o perchè *mutilato*, o perchè *contratto*.

§ 92.

Dell'Entimema.

Sillogismo mutilato, o entimema (ἐν θνρ) è quello, in cui si esprime *una sola* delle premesse — Egli è:

a) *di primo ordine*, se si tace la maggiore; eccone la forma:

S. — M. — Cajo è un delinquente,
S. — P. — Dunque Cajo è punibile.

b) *Di secondo ordine*, se si omette la minore; la forma è:

M. — P. Ogni delinquente è punibile
S. — P. Dunque Cajo è punibile.

Coteste *elissi sillogistiche*, possono aver luogo in ogni forma logica di raziocinio. La premessa taciuta può agevolmente rifarsi dal confronto della conclusione colla premessa enunciata, imperocchè in ogni conclusione c'è sempre il soggetto e il predicato, e nella premessa enunciata il termine medio.

§ 93.

Il sillogismo contratto è quello in cui alla conclusione, o si premette o si pospone il solo termine medio quale ragione del suo valore, per modo che non è difficile alla mente di dedurne, volendo, le premesse. P. e.:

Bisogna evitare l'avarizia perch'ella è un vizio, ovvero: Essendo l'avarizia un vizio, bisogna evitarla.

§ 94.

De'sillogismi immediati.

Agli entimemi appartengono pure i cosidetti *raziocinii immediati*, che risultano dai *rapporti comparativi de' giudizii* (onde si tenne parola al § 49, 59) ed hanno due soli concetti principali a cui si sostituisce il terzo, la maggiore, per lo più in forma d'un giudizio ipotetico.

Essi riduconsi ai seguenti:

a) *Raziocinii di equipollenza*—quelli cioè in cui un giudizio si deduce dall'altro, che contiene la stessa idea, espressa soltanto in altra forma linguistica.

P. e.: Dio è onnisciente, dunque nulla gli è ignoto.

b) *Raziocinii d'opposizione*, ne'quali un giudizio si deriva dall'altro col mezzo dell'opposizione in cui si trovano i medesimi.

P. e.: Questo angolo è retto; dunque non è acuto 1)

c) *Raziocinii di suballernazione* — che consistono in ciò che un giudizio si deduce da un altro, in virtù del loro rapporto di subordinazione 2).

P. e.: Tutte le virtù sono lodevoli, dunque anche la giustizia.—

d) *Raziocinii di trasposizione.*—In questi un giudizio si deriva dall'altro la mercè della conversione del medesimo 3).

P. e.: Nessun uomo è irragionevole , dunque niun ente irragionevole è uomo.

II. Del sillogismo composto.

§ 95.

Sillogismo composto (Polisillogismo) è quello la cui conclusione si deduce da due o più raziocinii semplici — i quali formano le sue *premesse* Essi devono perciò essere uniti in *nesso logico*, ossia stare l'uno all'altro, come la ***ragione*** al ***ragionato.***

Quanto più gli scrittori di Logiche trattarono de'Sillogismi composti molteplici e vollero scoprire le combinazioni possibili de'razio-

---

1) Nei raziocinii della seconda specie si inferisce dalla verità d'un giudizio alla falsità dell'altro, e viceversa. Ma qui pure si dee badare alla natura dell'opposizione, cioè, s'ella sia *contraddiloria*, o solo *contraria*. — Poichè nella sola opposizione contraddittoria può inferirsi rettamente dalla verità dell' uno , alla falsità dell' altro giudizio, e viceversa. Non così nelle opposizioni contrarie , nelle quali si può soltanto conchiudere dalla verità d' un giudizio alla falsità dell'opposto, e mai dalla falsità dell'uno, alla verità dell'altro giudizio. Falso sarebbe per conseguenza il raziocinio : Questo angolo non è ottuso, egli è dunque retto; imperocchè egli potrebb' anche essere acuto.

2) Ne'raziocinii della terza specie si procede o *sinteticamente* dal generale al particolare, o *analiticamente* dal particolare al generale.

3) Anche qui si deve por mente a quello che fu da noi osservato parlandosi della conversione dei giudizii.

cinii semplici, tanto più facilmente e'si perdettero in vane ed istudiate sottigliezze esterne alla vera indole del pensiero, e affatto superflue alla logica, sia naturale o scientifica. — Noi ci limiteremo ad accennarne le forme principali.

§ 96.

Anche i Polisillogismi sono o *perfetti* od *imperfetti* a seconda che i sillogismi semplici formanti le premesse, sono anche essi perfetti od imperfetti, e sono possibili in ogni forma logico-sillogistica, *la categorica* cioè, *l'ipotetica* e *la disgiuntiva.*

§ 97.

Della serie sillogistica.

Il sillogismo composto perfetto consiste per lo meno di due raziocinii semplici perfetti, che stanno l'uno a l'altro come la *ragione al ragionato*, e formano per ciò quella che noi chiamiamo *serie sillogistica.*

§ 98.

Quel raziocinio che contiene la *ragione* dell' altro, chiamasi *Prosillogismo.* La sua conclusione è una delle premesse dell'altro raziocinio.

Quello poi che è la conseguenza o il *ragionato* dell' altro dicesi *Episillogismo.* — Una delle sue premesse è la conclusione dell' altra.

Se la *serie sillogistica* consiste in più che due raziocinii semplici, gl' intermedii ponno considerarsi come *prosillogismi*, ossia *convalidano* un nuovo sillogismo, dal quale anch' essi vengono alla loro volta *convalidati.*

§ 99.

Il processo de' pensieri ed in pari tempo la rappresentazione d'una *serie sillogistica* può essere di doppia sorte:

a) *progressiva* (*episillogistica o sintetica*) se si comincia col prosillogismo, e da questo si deriva l'episillogismo. Qui si procede dalla ragione al ragionato.

b) *Regressiva (prosillogistica o analitica)* se si comincia coll'episillogismo, e da questo si trapassa al prosillogismo. Qui si procede *dal ragionato alla ragione.* —

Di modo che ad esempio d' una serie Episillogistica potrebbe valere il seguente:

1. A.—P. Tutto ciò ch'è organico è perituro,
B.—A. Tutte le piante sono organiche,
B.—P. Dunque tutte le piante son periture.
2. P.—B. Tutte le piante son periture,
C.—B. Tutti gli alberi sono piante,
C.—P. Dunque tutti gli alberi son periluri.
3. C.—P. Tutti gli alberi sone periluri,
S.—C. Tutte le quercie sono alberi,
S.—P. Dunque tutte le querce sono periture.
Esempio d'una serie Prosillogistica.
1. S.—A. L'uomo virtuoso domina sè stesso,
A.—B. Chi domina sè stesso è costante,
S.—P. Dunque l'uomo virtuoso è costante.
2. S.—B. L'uomo virtuoso è costante,
B.—C. Il costante è tranquillo,
S.—C. Dunque l'uomo virtuoso è tranquillo.
3. S.—C. L'uomo virtuoso è tranquillo
C.—P. Il tranquillo è felice,
S.—P. Dunque l'uomo virtuoso è felice.

§ 100.

Ai Polisillogismi imperfetti, i quali si dicono eziandio *sillogismi naecosti* (impliciti) non avendo espresse complètamente le premesse e le conclusioni dei sillogismi semplici onde essi compongonsi, appartengono il *Sorite* e *l'Epicherema*.

§ 101.

Del Sorite.

Il sorite consta d' una serie di *premesse logicamente concatenate*, le quali hanno una sola conclusione comune.

Anche nei soriti il processo de' pensieri e la maniera del conchiudere, può avere luogo in duplice guisa:

a) *analiticamente* ascendendo dal particolare all' universale, dal condizionato alla condizione;

b) *sinteticamente* discendendo dall'universale al particolare, dalla condizione al condizionato.

Sortite da σωρος cumulo, perciò σορειτης συλλογισμος *Raziocinio acervale*. Egli consta propriamente di raziocinii entimematici contratti, che si ponno agevolmente ricomporre in completi.

§ 102.

Nel *sorite analitico*, detto anche *aristotelico* o *comune* il predicato della premessa antecedente convertesi sempre in soggetto della susseguente.—

Il processo è dunque *prosillogistico regressivo*. P. e.:

A.—B. Tutte le querce sono alberi,
B.—C. Tutti gli alberi sono piante,
C.—D. Tutte le piante sono corpi organici,
D.—E. Tutti i corpi organici sono perituri,

A.—E. Dunque, tutte le querce son periture.

§ 103.

Nel *sorite sintetico*, detto anche *Gocleniano* 1) *o inverso*, il soggetto della premessa precedente convertesi sempre in predicato della susseguente.—Il processo di questo sorite è *episillogistico progressivo*. P. e.:

D.—E. Ogni corpo organico è perituro,
C.—D. Tutte le piante sono corpi organici,
B.—C. Tutti gli alberi sono piante.
A.—B. Tutte le querce sono alberi,
A.—C. Dunque tutte le querce son periture 2).

1) Questo sorite si disse Gocleniano da Rod. Goclenio, professore di Filosofia a Marburgo—1628.

2) Il processo suesposto ha luogo anche nei *soriti ipotetici* (i disgiuntivi non c'entrano). Eccone la forma:

1. *Sorite Ipotetico-analitico*	2. *Sortite ipotetico-sintetico*
a) in *modo ponente* (affermativo):	a) in *modo ponente*:
Se A è, è B	Se è C, è D
Se è B, è C	Se è B, è C
Se è C, è D	Se è A, è B
ora A è	ma A è
Dunque è D.	Dunque è anche D.
b) In *modo tollente* (negativo):	b) In *modo tollente*:
Se A è, è B	Se è C, è D
Se è B, è C	Se è B, è C
Se è C, è D	Se e A, è B
ora D non è	ora D non è
Dunque non è neppur A.	Dunque non è neppur A

§ 104.

Dell'Epicherema.

L'*Epicherema* è un sillogismo in cui ad una o ad entrambe le premesse s'aggiunge una proposizione particolare come ragione. Questa proposizione secondaria è, a dir vero, un sillogismo entimematico, che può essere risolto in un Monosillogismo completo. Eccone la forma:

a) M è P, poichè M è X. — Chi è diligente merita considerazione, poichè il diligente adempie al suo dovere.
S. è M.—*Cajo è diligente*,
S. è P.—Cajo perciò merita considerazione.
La proposizione secondaria risolta, sarebbe:
Chi adempie al suo dovere merita considerazione,
Il diligente adempie il dover suo,
Dunque il diligente merita considerazione.

b) M. è P.
S. è M, poichè M. è X.
S. è P.

E πιχειρημα (da επιχειρειν significava presso gli antichi in generale un sillogismo dialettico.

PARTE SECONDA

Metodologia

§ 105.

La seconda parte della *Logica pura*, detta comunemente *Metodologia*, espone le regole derivanti dai principii della ragione secondo le quali si debbono *congiungere in un tutto* i singoli elementi del Pensiero, le *nozioni*, i *giudizii*, e i *raziocinii*.—

Metodo (μεθοδος) significa in generale un certo modo di fare, esaminare, e investigare qualsivoglia cosa, dietro alcune regole determinate — nel caso nostro, il modo di congiungere, la mercè di alcune norme, in ben ordinato complesso le cognizioni ch' esistevano dapprima singole e disparate nella nostra coscienza, per guisa che l'intelletto di tutte insieme si formi una *ragionata* e *pienissima conoscenza*.

§ 106.

Ogni nesso di concetti dee sempre aver di mira il loro mutuo rapporto. E siccome un cotal rapporto può esser duplice *esterno* cioè ed *interno*, anche il nesso potrà essere *esterno* o *interno*.

§ 107.

Il nesso esterno ha riguardo agli esterni rapporti dello *spazio e del tempo*, in cui stanno le cose rappresentate l'una presso o dopo dell' altra (*metodo geografico e cronologico*).

Il nesso interno si fonda sui *rapporti interni* delle cose in cui esse stanno in *reciproca dipendenza* come sostanza ed accidente, causa ed effetto, condizione e condizionato, scopo e mezzo (*metodo logico*):

§ 108.

Solo l'ultimo metodo appaga *l' intelletto*, la cui tendenza in ciò propriamente consiste, di ridurre il vario all' unità, e per conseguenza di subordinare il particolare all'universale, il caso alla regola, il derivato al principio, e in tal modo comprendere.

§ 109.

Un complesso di cognizioni congruenti, connesse in un tutto internamente coerente, *diciamo sistema* e *scienza* in quanto coteste cognizioni sono *vere*.

§ 110.

La scienza è dunque o *obbiettiva* o *subbiettiva*.

a) *L'obbiettiva* consiste nell' esposizione sistematica di cognizioni congruenti, derivate da principii certi.

b) *La subbiettiva*, nello sviluppo di tali cognizioni, e nello imprimersele nella mente.

§ 111.

Riguardo allo sviluppo del *contenuto* della scienza, doppio è il sistema, *analitico* cioè e *sintetico*.

a) *L'analisi* procede dal *particolare* che *l'esperienza* somministra; e ne svolge *l'universale* mediante il *confronto* e l' *astrazione*.

b) *La sintesi* procede dall' universale, cui l' esperienza astrasse, e deduce il *particolare da dati principii.*

La sintesi ne procaccia una *persuasione necessaria del particolare*, spiegandocelo essa la mercè di schiarimenti, come *implicitamente* contenuto *nell' universale*.

Ciascuno de'due metodi summentovati è per sè solo insufficiente a produrre la scienza — gli è perciò che a produrla, l' uno ha mestieri dell' altro.

§ 112.

La forma della scienza è il *sistema*, o l'ordinamento del vario che in quello si contiene ad *unità organica*, la quale consiste in ciò che i singoli membri reciprocamente si richieggono, e trovano tutti in comune la loro unificazione *in un principio* dal quale derivano.

Questo principio è *l' idea* fondamentale della scienza, pari allo spirito che tutto anima, e tutte le parti compenetra.

La *Metodologia* come dottrina della forma generale d'ogni scienza, ha per iscopo di proporre le regole secondo le quali si debbe costruire un sistema scientifico; questa è la ragione per cui taluni la chiamano anche *sistematica architettonica*.

§. 113.

A formare un *sistema scientifico*, gli è duopo anzitutto avere una conoscenza perfetta *del complesso*, dell a *sfera*, e *della verità* di quelle cognizioni, che debbono ess ere ridotti ad *unità sistematica*.

A ciò s' arriva:

a) col mezzo della *dichiarazione logica* (definiz ione dacchè con questa si giunge a formarsi un'idea *chiara del complesso*;
b) col mezzo della *partizione logica* (divisione) la cui mercè si ottiene una *perfetta* conoscenza di tutti i membri, e s' è in istato di misurare con un colpo d' occhio *tutta quanta la sfera* delle cognizioni;
c) col mezzo dell' *argomentazione*, per cui s' arriva alla *persuasione* della verità dell' intero nesso delle cognizioni.

§ 114.

Il prodotto di queste tre operazioni della mente è appunto il *sistema*. — La metodologia per conseguenza dee proporre le regole:

1. per la *Definizione*,

2. per la *Divisione*,
3. per l' *Argomentazione*.

I. Della Definizione.

§ 115.

La *definizione* o *dichiarazione logica* è il primo sviluppo del *complesso* (*contenuto*) d' una nozione, il che succede esponendo le *note essenziali* della medesima.

§ 116.

Alle note essenziali d' una nozione appartengono:

a) *il genere prossimo*, mediante il quale s' assegna alla nozione il suo posto preciso, nell' ordine delle nozioni, alle quali essa appartiene;

b) *la differenza specifica*, per cui la si distingue da tutte le altre della medesima specie.

Per la qual cosa *definire una nozione* significa, esporre il *suo genere prossimo* e *la sua differenza specifica*. (Definitio fit per genus proximum et differentiam specificam).

1. ο ορ σμος ἐκ γενους και διαφορων εστιν (Arist. top. 1, 8).
2. Il concetto da definirsi chiamasi *definito*: il genere prossimo e la differenza specifica formano il *definiente*. P. e.: L'uomo è un ente ragionevole finito. In questa definizione «*ente ragionevole*» è il genere prossimo, per cui l' uomo è distinto da tutti gli esseri irragionevoli «e *finito*» la differenza specifica, per cui è distinto da tutti gli altri *esseri ragionevoli*.
3. Da quanto dicemmo si vede chiaramente cosa sia *definibile*. — *Il concetto semplice*, quindi anche *l' infinito*, non si potrà definire, come quelli che hanno sopra di sè un concetto generico più alto. — Voler definire l'infinito, sarebbe lo stesso che voler *porre limiti all' illimitato*; s' avrebbe perciò una *contraddizione in adjecto* come se taluno dicesse: «*un circolo quadrato*» essendo che il predicato contraddice direttamente al soggetto.

§ 117.

Dal sin qui detto deduciamo la seguente *regola fondamentale* per la giustezza d' una definizione: *Una buona definizione dee proporre il più alto prossimo concetto. nella cui sfera giace il concetto da definirsi; poi aggiungervi la nota, che lo distingua da tutti gli altri concetti a lui coordinati o subordinati.*

§ 118.

Per la qual cosa a formare ed esaminare una definizione ci valgano le seguenti regole particolari:

1. *La definizione debb' essere adequata*, ovvero ella dee proporre completamente il contenuto del concetto (la quantità) — ossia:

a) deve contenere soltanto *le note essenziali*,

b) dev' *essere identica*, ossia il definito ed il definiente debbono essere concetti reciproci, e avere perciò la stessa sfera.

Il *giudizio* in cui s'esprime la *dichiarazione* dev'essere tale, da potersi *semplicemente convertire e semplicemente contrapporre*.—Ove una di queste due operazioni non è possibile, la definizione non è retta, perchè la è troppo *lata* o troppo *stretta*.

1. La definizione è *troppo lata* (*latior suo definito*) qualora si proponga un *genere prossimo troppo alto*, poichè in tal caso la sfera è più grande del suo complesso. — Questo difetto può ravvisarsi ricorrendo alla *pura conversione*. — Troppo late p. p. e. son le definizioni seguenti: Gli animali sono esseri organici che si muovono.— Un quadrato è una figura quadrilatera, che ha soltanto angoli retti.

2. La definizione è *troppo stretta* (*angustior suo definito*) *se la differenza specifica è troppo bassa* — poichè in un cotal caso la sua sfera è troppo piccola e troppo grande il suo complesso — Questo difetto si riconosce ricorrendo alla *pura contrapposizione*. P. e. la definizione « Il paralellogramma è un quadrato composto di angoli eguali » se si volesse contrapporre e dire — Ciò che non è un quadrato composto da angoli eguali non è paralellogrammo, sarebbe falso — come anche falsa sarebbe la definizione: Gli animali sono esseri organici che volontariamente si muovono da un luogo all' altro — poichè ella escluderebbe i zoofiti.

§ 119.

2. *Nella definizione non deve aver luogo il circolo* (ne fiat in orbem) ossia il definito non deve ricorrere nel definiente. — Il circolo è:

a) *o immediato* p. e.: la legge è una norma legale;

b) *o mediato*, se il definito ricorre in una dichiarazione posteriore.

P. e.: La legge è la manifestazione del voler d'un superiore; un superiore è colui che comanda altrui, e comandare altrui, significa dar leggi.

Il circolo può essere *manifesto* (esplicito) o *occulto* (implicito) secondo che la cosa da definirsi si ripete o colle stesse o con parole equivalenti.

§ 120.

3. *La definizione non dev' essere puramente negativa* (ne sit negans). Poichè una pura negazione accenna a quello che una cosa non è, anzichè dirci quello ch' ella è, dimodo che per essa non veniamo a conoscerne la sua essenza. P. e.: L'elettricità non è nè luce, nè calorico, nè magnetismo.— Questa regola però ammette una eccezione nei *concetti negativi*, nei quali la negazione è l' essenziale, indicando essi un difetto di realità.
— P. e.: Il freddo, le tenebre ecc.

Difettosa è del pari la definizione *per disjuncta*, come quella che si perde in suddivisioni. P. e.: La proposizione è un discorso che afferma o nega qualcosa d' un' altra.

§ 121.

La *definizione* dev' esser *chiara*, *semplice* e *breve* (ne sit abundans ambigua). Perciò nella definizione debbonsi evitare i modi di dire *figurati* e *anfibologici*.

I vizii molteplici in questo proposito causarono ne' tempi recenti non poco danno alla vera scienza. L' espressioni figurate e vacillanti, nonchè le spesse frascologie svelano superficialità o difetto di solidità in un pensatore.

§ 122.

Ogni vera definizione per sua natura è *reale* dichiarando essa una cosa coll' addurne le note essenziali. —La cosidetta, *definizione nominale* o *verbale*, che dà la spiegazione etimologica del vocabolo d' una cosa, non è propriamente parlando, definizione, siccome quella che non procaccia alcuna vera conoscenza.—Ella può per altro giovare alla vera definizione, massime in quelle scienze che usano termini tolti da lingue forestiere. P. e.: La giurisprudenza è la scienza del *diritto*—dichiarandosi poi cosa sia Diritto.

Taluni dicono essere altra cosa la *Definizione nominale* altra *la verbale*, limitandosi questa a dare la pura etimologia del vocabo-

lo, la prima ad aggiungervi alcune note caratteristiche. P. e. : « la voce Parabola deriva da παραβαλλειν (porre una cosa vicina ad un altra) » è definizione verbale: « La voce Parabola significa una certa sorte di linee curve » — è definizione nominale.

§ 123.

Il processo de' pensieri nel definire, e quindi la stessa definizione ponno essere di duplice natura:

a) *analitica*, quando si espone l'essenza d'una cosa, *la mercè dello svolgimento delle note contenute nel suo concetto.* In una definizione analitica, il concetto viene supposto *come dato*, immediamente decomposto nelle sue parti necessarie. P. e. : Il circolo è una linea che ritorna in sè stessa, i singoli punti della quale distanno egualmente da un punto determinato. L'ecclisse lunare è un oscuramento del globo della luna prodotto dall'ombra della terra.

b) *Genetica*, quando s'espone *il nascere d'una cosa dietro i suoi necessarii elementi.* In una definizione *genetica o sintetica* si parte dal nascere d'una cosa e se ne forma il concetto la mercè d'un successivo componimento de' suoi elementi. P. e. : « Un circolo si forma conducendo intorno ad un punto fisso una linea in una sempre uguale distanza in sino a che il suo punto ultimo si unisce col primo ». Nasce un'ecclissi lunare,se la terra si trovi in modo tra la luna ed il sole, che quella getti la sua ombra sulla luna.

Dalla definizione genetica risulta come sequela l'analitica — quella è più conveniente alle scienze *intuitive* questa alle *discorsive.*

§ 124.

La definizione è *fondata* quando ciò che devesi dichiarare si dichiara col mezzo d'un'*analisi* progressiva. — In tal modo s'ottiene una serie di definizioni, finchè si pervenga a concetti che nè sono capaci, nè abbisognano d'un'ulteriore riflessione da altri concetti e diconsi perciò *concetti fondamentali.*Tali sono p e. i concetti «*spazio*» in geometria ed «*Espansione e contrazione*» nella Filosofia naturale.

La serie delle definizioni può eziandio essere dedotta *sinteticamente* da questi concetti fondamentali, fino ai più *infimi concetti* del sistema, e in tal caso la maniera declara-

toria dicesi *completa*. — Dall' unione d' ambedue i metodi, dell'analitico cioè e del sintetico, risulta la maniera declaratoria *consumata*.

§ 125.

La definizione d' una cosa, massime nelle scienze sperimentali, vien preparata:

a) *dalla descrizione*; è questa un'esposizione completa di tutte le note essenziali ed accidentali d' un oggetto necessario ad ottenere un *chiaro intuito* che lo distingua da altri, o più brevemente ne dia la sua vera immagine;

b) *dalla spiegazione*, la quale rischiara gli oggetti, quelli pure che non cadono sotto ai sensi, separandone le note essenziali dalle non essenziali, e *giudicandole tutte*; —

c) *dalla locazione*, la quale assegna al concetto il suo posto nel complesso delle cognizioni, attribuendogli il suo *genere prossimo* - Esempio *Locuzione* sarebbe:

« La fantasia occupa il posto tra il senso e la ragione ed è la mediatrice d'entrambi ».

« Il circolo è una figura matematica ».

II. Della Divisione.

§ 126.

Come la dichiarazione o definizione si riferisce al *contenuto* o al complesso, così la *divisione* alla sfera del concetto. — Quella lo rischiara *intensivamente*, questa *estensivamente*.

§ 127.

La *divisione logica* è il perfetto sviluppo della sfera essenziale d'un concetto. — Ovvero: *dividere logicamente significa, esporre le rappresentazioni contenute sotto a un concetto nella loro reciprocanza tra* sè *ed il concetto*.

§ 128.

La divisione logica considera il concetto dividendo, qual *genere*, e lo scompone nelle sue *specie*. Ora comprendendo le specie il concetto generico con tutte le sue note in sè, e oltre a ciò una differenza, per cui esse le une dalle altre distinguonsi, sono le medesime in rapporto al concetto gene-

rico *uguali* tra sè (*concetti subordinati*) e in rapporto alla differenza *opposti* (*concetti coordinati*).

Ella è perciò la *divisione logica*, rispetto alla forma, *un giudizio disgiuntivo*, comecchè questo non s' esprima sempre nella esposizione *gramaticale*.

§ 129.

Per conseguenza, ad ogni divisione logica, spetta quanto segue:

a) *Il concetto da dividersi o l' intero dividendo* (totum divisum vel dividendum).

b) *Il fondamento della divisione* (principium divisionis) ossia quella nota del concetto, o quel *punto di vista*, da cui si parte in traccia delle varie differenze, e per rispetto alle quali ha luogo la divisione.

c) *I membri della divisione* (membra dividentia), ossia le varie determinazioni dell' intero dividendo, in rapporto al fondamento della divisione.

Dividendo p. e. i vasi del corpo umano, in *vasi sanguiferi; vasi linfatici* e *condotti escretorii*, s'ha nella differenza della materia ch' essi contengono il fondamento della divisione. Dietro il sistema sessuale di *Linnéo*, si dividono le piante a seconda delle loro parti produttive in *fanerogamiche* e *criptogamiche*.

§ 130.

Una divisione di due membri chiamasi *Dicotomia*, di tre *Tricotomia*, di quattro *Tetracotomia*.— Ma se i membri son più di due, ella dicesi per solito *Politomia*.

§ 131.

Potendo ogni concetto come *quantità* considerarsi da varii punti di vista, viene che lo si possa anche variamente dividere, a seconda che in lui si scoprono varii principii di divisione. — Da qui le *condivisioni*.

Il *granito* p. e. in riguardo alla sua origine può esser diviso in *primitivo*, e *secondarie*: in riguardo alle sue parti componenti in *granuloso, rozzo*, e *fino*.— *L' uomo* in riguardo al *carattere della razza*, al *genere*, alla *condizione*, alla *coltura*, ecc.

§ 132.

Possono inoltre i membri della divisione anch'essi con-

siderarsi come altrettanti *interi*, e perciò suddividersi; donde le *suddivisioni*. Quella a cui le altre sono subordinate, chiamasi *suddivisione superiore*.

Siccome poi i membri dividendi d'una suddivisione ponno anch'essi venire divisi, così una divisione può riguardarsi come suddivisione rispetto alla superiore, rispetto ad un'inferiore, divisione superiore.

P. e.: Gli esseri sono o ragionevoli o naturali,
Gli esseri naturali sono organici, o inorganici,
Gli organici sono o vitali o privi di vitalità ecc.

§ 133.

Quella divisione, a cui tutte le altre sono subordinate, dicesi *divisione fondamentale o primaria*.

Condotta che sia una tal divisione primaria traverso tutte le altre condivisioni e suddivisioni, per modo che nulla rimanga a desiderarsi, s' ha la *classificazione del sistema*, ceme piano dell' intero, le cui parti possono riguardarsi come membra d' un organismo.

§ 134.

Ecco il processo da seguirsi in una divisione: si rischiari anzi tutto il concetto dell'intero dividendo, col mezzo d' una completa definizione, poi si fissi il fondamento della divisione che deve cavarsi da una determinazione essenziale dell' intero dividendo; fatto ciò, si adduca una specie e la sua opposta, e si proceda in siffatta guisa, infino a tanto che non sia esaurita l' intera divisione; al che si giunge quando non si rinvengono altre specie che s' attaglino al dato concetto.

§ 135.

Dall' anzidetto ci risultano le seguenti regole per ogni vera divisione:

1. *La divisione debb' esser adequata*, vale a dire: i membri della divisione presi insieme è mestieri sieno eguali all' intero diviso, e lo esauriscano.

In caso contrario, sarà la divisione *o troppo lata o troppo stretta* (aut latior aut angustior suo diviso) ossia ella conterrà o più o meno membri di que' che realmente si contengono nell' intero diviso.

Troppo lata sarebbe la divisione dell'*esteso* in corpi, facce, linee, e punti: *troppo angusta* quella de'*veleni* in minerali e vegetali.

§ 136.

2. *Ognî divisione deve avere un fondamento* (*divisio ne careat fundamento*) che è la determinazione *reale* ed essenziale *dell' intero dividendo*) e deve mantenersi *fisso* per tutta la divisione.

Se ciò non ha luogo, e la divisione per conseguenza parte da punti di vista *falsi, o accidentali, o differenti*, ella non può essere che *apparente, meschina, e confusa*.

§ 137.

3. *I membri della divisione debbono essere opposti ed escludersi reciprocamente* (formae sint repugnàntes; membra sint opposita) avvegnacchè non s'avrebbe altrimenti una retta disgiunzione. Nasce questo difetto principalmente, ove s' abbia trascurato a determinare un fondamento fisso alla divisione. P. e.: Qualora si volessero dividere le azioni umane in *buone* ed *utili*, membri che non s' escludono a vicenda, perchè conformi.

§ 138.

4. *La divisione debb' essere progresstva* (*fiat in membra proxima*); ovvero ella deve procedere dai membri immediatamete derivanti dall'intero diviso, ai derivanti mediatamente, se no, ha luogo un *salto* (saltus in dividendo) così a modo d' esempio: la divisione dei naturali in *animali*; *piante* e *minerali*, va a salti, poichè essi debbono prima dividersi in *organici* ed *inorganici*, *quelli* in animali e in piante, *questi* in minerali e fluidi ecc. —

Anche la divisione degli angoli in *retti, ottusi, ed acuti* è *un saltus in dividendo*.

§ 139.

5. *La divisione non debb'essere minuziosa* (ne fiat nimia), ma serbare una *giusta misura*, cui determina lo scopo della divisione, quello cioè d' ottenere una *chiara veduta* del sistema.

Una divisione di troppo sminuzzata produce confusione anzichè

una chiara conoscenza dell' intero. *Idem enim vitii habet nimia; quod nulla divisio. Simile confuso est; quid quid usque in pulverem sectum est* (Seneca).

§ 140.

Dalla divisione logica convien distinguere:

a) *la partizione*, ossia la decomposizione del tutto nelle sue parti integranti.—Di maniera che la partizione ha per iscopo di procacciarne la conoscenza d'un concetto dietro le parti integranti del suo *complesso*.—P. e.: *L'uomo consiste d'anima e di corpo.* La partizione si ravvicina alla definizione, e ne fa le veci principalmente ove si tratti di oggetti empirici; p. e.: L'albero consta di radici, ceppo e corona.

b) *La distinzione* detta anche *partizione nominale.* — Questa si riferisce alla sfera gramaticale e alle varie significazioni d'una parola. P. e.: nelle parole di vario senso: *corte, seno, volume* ecc.

III. Dell'argomentazione.

§ 141.

Col mezzo della *dichiarazione* (definizione) si ottiene il *chiaro complesso* e colla *divisione* la *sfera completa* delle cognizioni unite in sistema scientifico. — La *prova* compie il processo scientifico, siccome quella che induce la *persuasione della verità* delle singole cognizioni, mostrandoci qualmente esse a guisa di cose particolari abbiano il loro fondamento in una universale.

La prova presuppone la definizione e la divisione, fondandosi la dimostrazione d' un concetto sulla certezza del suo complesso e della sua sfera.

§ 142.

La *prova* (argomentazione) è la derivazione della verità d'un giudizio da altri giudizii riconosciuti veri. Per conseguenza *provare* sarà per noi: Dimostrare con argomenti la verità d'una proposizione.

§ 143.

Ogni prova adunque in riguardo alla sua *forma* è un *raziocinio*; e sotto questo punto di vista ella è tanto varia

quanto la *forma* stessa del raziocinio, e soggetta alle medesime regole, che sviluppammo nella teoria dei sillogismi.

La prova è l'applicazione della forma sillogistica a convalidare un dato giudizio. Nel sillogizzare, s' ha per iscopo la *conseguenza logica*, nell'argomentare la *verità*.

§ 144.

Per una argomentazione ci vuole:

a) *il giudizio da provarsi* (*tesi*),

b) *gli argomenti*, dalla verità dei quali deducesi la verità della tesi, mediante

c) *il nerbo della prova*, ossia il *necessario nesso logico* della tesi come *conclusione* cogli argomenti, come *premesse*, dimodochè trovate vere queste ultime, devesi necessariamente ammettere vera anche la prima. La tesi e gli argomenti formano la *materia* della prova.

§ 145.

La verità degli argomenti, sui quali principalmente si basa la validità della prova è

a) *o immediata*, se si tratta di *assiomi o postulati* la cui certezza è per sè stessa evidente, e i quali varii nelle varie scienze, formano i principii, dai quali si sogliono prender le mosse;

b) *o mediata*, se gli argomenti abbisognano anch' essi di prova. In tal caso la dimostrazione se pur si vuole che ella satisfaccia all' interesse scientifico, dee risalire fino a quelle proposizioni che sono *certe* di *certezza immediata*.

§ 146.

Gli è perciò che anche nelle argomentazioni è doppio il *processo* come ne' sillogismi compositi, *regressivo*, cioè, e *progressivo*.

§ 147.

a) *È regressivo o analitico* quando allo scopo di trovare i principii per gli argomenti, si retrocede dal *logico provato* al *superiore da provarsi* (regressus a principiatis ad principia) fino a che si pervenga a proposizioni evidenti per sè. *Il metodo analitico* adunque comincia con

quello che dee provarsi, e dallo smembramento dello stesso procede sino all'estremo provabile.

b) *E progressivo o sintetico*, se si comincia da *principii* per sè evidenti, e da questi si deducono le verità mediate, a seconda del loro nesso necessario con quelli (progressus a principiis ad principiata). *Il metodo sintetico* adunque dal fondamento universale deduce i fenomeni come sue conseguenze, nel mentre che *l'analitico*, colla scorta de' dati fenomeni, va in traccia del fondamento universale.

§ 148.

Le argomentazioni rispetto alla loro forma si dividono eziandio in *dirette* ed *indirette*.

a) *Diretta* è l'argomentazione od *ostensiva* se si deduce la verità della tesi *immediatamente* dalla verità degli argomenti.

b) *Indiretta o apagogica* se si evince la verità della tesi dalla falsità del suo opposto contraddittorio.

Questi due generi di argomentazione congiunti insieme formano *l'apodittica* dell' argomentare; ossia essi ne procacciano la persuasione congiunta alla coscienza *della necessità*, che ci costringe ad asserire: *così debb'essere.*

§ 149.

La prova o l'argomentazione apagogica parte dall'opposto contraddittorio della tesi, deduce proposizioni repugnanti a verità conosciute (perciò *deductio in absurdum*) 1) e conchiude dalla falsità di quelle in *modo tollente* alla falsità dell'opposto contraddittorio della tesi, quindi conformemente alle leggi degli opposti, alla verità della stessa tesi 2).

§ 150.

La prova indiretta o apagogica può giovare grande-

1) ἀπαγωγη εἰς οτ αϑυνατον Aristotele.
2) La prova apagogica si fonda sul *principio del terzo escluso* (§ 11) in relazione con quello *di contraddizione* in generale (§ 28 e 54). Gli è per questa ragione che una tal prova ha per ordinario la forma *sillogistica dilemmatica.*

mente ad estendere e rettificare le umane cognizioni. Conciossiachè su lei più ch'altro s'appoggi la dimostrazione dei principii della più gran parte delle scienze, siccome quelli che per loro natura non ponno venir sviluppati *geneticamente*, nè per conseguenza direttamente provati 1). Ella serve poi a meraviglia alla *Critica* e alla *Polemica*, come arma potente a combattere asserzioni false ed infondate, dimostrandosi col suo mezzo com'elle si distruggano per le loro stesse interne contraddizioni 2).

§ 151.

Un'altra divisione delle prove si riferisce alla *validità generale o particolare* degli argomenti—sotto un tale rapporto e'convien distinguerle:

a) in *obbiettive* ovvero κατ'ἀλήθειαν, agl'argomenti delle quali spetta una validità generale, e una piena certezza alle loro tesi, di maniera che venga perfino esclusa ogni possibilità del contrario;

b) in *subbiettive* o κατ' ἄνθρωπον (*ex concessis*), tali cioè

---

1) Che la *materia* per la conservazione dell'equilibrio possegga due forze, quella *dell'attrazione* cioè; e l'altra *della ripulsione* si prova indirettamente; poichè la sola forza ripulsiva estenderebbe la materia all'infinito, la sola attraente la ristringerebbe ad un punto matematico. E in ambedue i casi la materia sarebbe impossibile—Che la forma della terra sia rotonda lo prova Aristotele, pria di far ricorso ad altri momenti, indirettamente, poichè altrimenti l'ombra della terra non sarebbe rotonda in un eclissi lunare, ma angolare.

2) Ci convien però raccomandare la massima precauzione nell'uso di questa prova, imperocchè:

a) *adoprata sola*, facile la conduce ad un ammasso di conseguenze e di sofisticherie, se cioè l'ammasso opposto non è *veramente contraddittorio*, ma *puramente contrario*, e se si scambi *l'inconcepibile* coll'*impossibile*.

b) Ella induce al *riconoscimento*, ma non in pari tempo come il richiede la scienza, *alla piena certezza* degli stessi argomenti, per modo che in noi sia viva la coscienza non solo *della verità* ma anche de' *suoi momenti*; ossia che ci accorgiamo del *perchè* una cosa sia così, e non altramente.—Locchè si ottiene soltanto la mercè della *prova diretta*.

cui argomenti hanno valore solo per certi individui.

Per altro questa divisione non ha che fare colla vera scienza, dacchè le sole prove obbiettive *o ad veritatem* hanno valore scientifico.

Le prove ad *hominem*, hanno luogo soltanto nella vita pratica, in cui esse giovano più a *convincere* che a *persuadere*.

§ 152.

Dalle prove strettamente scientifiche o apodittiche le quali sole producono piena certezza come quelle ch' escludono per fino la possibilità del contrario, debbono inoltre distinguersi le *prove di probabilità*, quelle cioè i cui argomenti sono di tale natura che ci muovono più tosto in favore, che contro l'ammissione della verità d'una proposizione, ma pur sempre in modo che non venga perciò esclusa la possibilità del contrario. — Qui appartengono *l' analogia e l'induzione*.

Probabile diciam quella proposizione per la cui verità preponderano gli argomenti; al contrario, ove gli argomenti preponderino in *disfavore* della sua verità, la diciamo *improbabile*. — Se gli argomenti che si hanno pro e contra sono pari in numero e peso, la proposizione dicesi *dubbia*. — La probabilità è un ravvicinamento alla certezza, e può avere perciò parecchi gradi.

§ 153.

L' argomentazione per analogia, ossia, mediante il confronto delle somiglianze dei generi e delle specie, si fonda su questo principio: *Quelle cose della medesima specie che armonizzano in varie note e proprietà da noi conosciute, armonizzano eziandio nelle altra note e qualità che ci sono ignote*. Se a mo'd'esempio, al concetto A si convengono le note a, b, c, d, e ed al concetto B della stessa specie, le note a, b, c, si conchiude da questa uguaglianza o somiglianza parziale, all'uguaglianza totale, come se a B si unissero anche le note d ed e.

Gli antichi consideravano con molta sensatezza l'analogia come una proposizione la quale partendo dal confronto delle cose, inferisce dal noto all'ignoto. Così dalla natura della terra si è conchiuso a quella della luna dai fenomeni d' una massa molle, rotante; allo

schiacciamento della terra verso i poli; e dalla gravità della terra si comprese meglio il movimento dei corpi celesti ecc. ecc.

§ 154.

L'argomentazione per induzione adduce una serie di *note particolarità*, dalle quali inferisce all'intero.

Fondasi adunque questo genere di prova sul principio: *Ciò che vale di molte o della più parte delle cose di una specie o d'un genere, vale eziandio di tutta la specie o di tutto il genere.*

La forma dell'argomentazione induttiva sarebbe:

a, b, c.... sono C.

A *comprende sotto di sè a, b, c.*

Dunque tutti gli A son C.

In quella guisa che l'analogia riguarda il *complesso* de' concetti, l'induzione ne riguarda *la sfera*, poichè essa conchiude dalle singolarità di una specie o d'un genere all'intero di quelli; così dalle illusioni della vista e dell'udito, a quelle delle osservazioni col mezzo de' sensi in generale.

§ 155.

Del resto ambedue questi modi di argomentare producono la sola *probabilità* non mica la *certezza*, a cui ciò non pertanto s'avvicinano a misura che *più divengono perfetti* ossia, a misura che nell'*analogia* più cresce il numero delle *note conosciute* o nell'*induzione* quello delle cose e *fenomeni noti.*

Senonchè tutt'e due questi modi d'argomentare sono per le scienze sperimentali una ricca sorgente di cognizioni; conciossiacchè mediante *l'esperienza* ogni di più ci accorgiamo, qualmente il *carattere essenziale* del genere e delle specie si riproduca nei suoi fenomeni sotto altrettante orme eguali e differenti.

§ 156.

Dall'essenza e dallo scopo dell'argomentazione derivano le seguenti regole per la sua *rettitudine*—tanto avuto riguardo al *complesso che alla forma.*

I. *Alla proposizione da provarsi non debbe sostituirsi un' altra*, il che succede scambiando i concetti contenuti nella tesi. Questo vizio chiamasi μεταβασις εἰς αλλο γενος, ovvero ετερξοηησις (ignoranza o mutazione d'elenco).

Si evita questo vizio determinando precisamente i concetti che si contengono nella tesi, tanto in rapporto al loro complesso, che alla loro sfera.

In caso diverso, si prova o *troppo o poco*, non essendo gli argomenti pienamente adeguati ai concetti della tesi.

Si prova di *troppo*, qualora oltre alla tesi può dagli argomenti dedursi qualch' altra cosa che sia *falsa*; il che ha luogo se le premesse sono più ampie che nol dovrebbero essere. — In tale incontro vale la regola: *qui nimium probat, nihil probat.*

Si prova *poco*, se dalle premesse deducesi solo una parte della tesi. La prova può essere retta per questa parte, invalida, però per l'intero.

§ 157.

2. *L' argomentazione dee partire da principii veri, o potersi a tali ricondurre.* Peccando contro questa regola s'incorre nel vizio *della petizione di principio*, che ha luogo se si voglia dedurre la verità da tale una proposizione, che ha pur bisogno d' essere provata.

§ 158.

3. *Niuna proposizione debb' essere usata come argomento la cui verità non sia motivo ma solo conseguente della proposizione da provarsi.* — Il vizio contrario chiamasi ὑστέρον πρoτέρον. P. e.: Se si volesse provare la *libertà* delle azioni umane dalla loro *imputabilità*.

§ 159.

4. *Non si dee provare nuovamente la verità dell'argomento, da la verità della conclusione, e viceversa (A da B e B da A).* Questo è il vizio che diciamo *circolo vizioso nel dimostrare* (circulus seu orbis in demostrando). Questo vizio è affine all' *Isteron proteron* ma tra l' uno e l'altro ci corre 1).

Un circolo vizioso s'avrebbe per Es. se dall' esistenza

1) Nell' *isteron proteron* si propone un' asserzione che ha il suo fondamento nella conclusione; nel *circolo vizioso* all' incontro cotesta asserzione viene di bel nuovo provata nella conclusione.

di Dio si volesse provare la realtà della rivelazione, e di nuovo da questa l'esistenza di Dio.

§ 160.

5. *Tra i singoli argomenti, come pure tra questi e la tesi ci debb' essere un nesso logico.* — Non ci dev'essere adunque veruna lacuna o *salto* (saltus in demonstrando) nella serie de' sillogismi, onde consiste un'argomentazione; il che avviene qualora s'omette uno de' necessarii membri intermedii, per modo che la connessione dell'intero riesca malagevole.

Qui non si deve intendere di quella lacuna che negli entimemi fu detta *Salto legittimo.*

§ 161.

Le argomentazioni, nella formazione delle quali s'è peccato contro una delle leggi e regola summentovate, diconsi *false* e più precisamente *Paralogismi*, se si commise il fallo involontariamente; e *sofismi*, s' e' fu commesso a bella posta, collo scopo cioè d'ingannare altrui.

Il sofista studiasi per conseguenza di celare un' idea falsa sotto al manto della forma logica del suo argomentare, appunto per trarre altrui in errore.

I sofismi vengono come tali riconosciuti con facilità, sol che si voglia attentamente applicare le svolte regole logiche, parte ai pensieri, parte alla loro esposizione.

Ci basti in questo succinto di far menzione di que' soli sofismi che più sovente ricorrono:

a) « *Sophisma amphiboliae seu fallacia ambiguitatis* » se nel corso dell'argomentazione lo stesso concetto ricorre in diverso significato, il che può succedere in varia guisa. Quindi:

1. « *fallacia sensus compositi et divisi* » se un concetto si prende ora collettivamente ora distributivamente.
2. « *Fallacia* e *dicto secundum quid* ad *dictum simpliciter* » se si prende un concetto ora tra certe limitazioni, ora senza, ossia in generale.
3. « *Fallacia figurae dictionis* » ch' è quello scherzare che si fa talora coll'ambiguità d'un vocabolo, o colla posizione e costruzione delle parole.

b) « *Sophisma fictae universalitais* » ovvero « *sophisma per accidens* » se un giudizio si prende come universale, quando egli non

ha alcun valore nella sua universalità, ma solo nella sua specialità.

c) « *Sophisma falsi medii* » ovvero « *fallacia non causae ut causae* » se nell'argomentazione si fa uso d'un concetto come mediatore, quando egli non ha veruna virtù reale mediatrice, ma una pura apparente. — Quivi appartengono tra gli altri :

1. Il « *sophisma cum hoc vel post hoc , ergo propter hoc* » quando si vuol conchiudere da una contemporaneità o da un avvicendamento accidentale ad un nesso causal e.
2. Il « *sophisma pigrum* » seu « *ignava ratio* » αργος λογος che si fonda sur una falsa premessa — Se n' ha un' esempio in Cicerone *de fato*. 12.
3. Il « *sophisma polyzeteseos*, seu *fallacia quaestionis multiplicis* » allorquando ne'concetti relativi (come p. e. Manipoli (mucchio di grani), Calvo, Prestezza, Achille e la Tartaruga, onde la fissazione de' limiti sembra indeterminabile , si procura di provarne l'indeterminabilità *assoluta*; mediante continuate domande.
4. Il « *sophisma heterozeteseos*, o *fallacia quaestionis duplicis* » se si propone una domanda dopo taciuta una premessa, e col mezzo di questa si decide anticipatamente la prima , fin che ella venga affermata o negata — ovvero se da due premesse, che a vicenda si negano, si deducono illazioni che pur si distruggono. — Gli altri sofismi , resi celebri dagli antichi, sono : *il bugiardo, il cornuto , il velato, la madre ed il coccodrillo—il Pratagora ed Evatlo*; ed altri ancora. Vedi lo scritto d' Aristotele : περι σοφιστικων ἐλεγχον.

FINE

INDICE

Sezione IV.

Parte Seconda.

PROPAGANDA D'ISTRUZIONE

BIBLIOTECA DEL POPOLO

Centesimi 15 il Volume

ELEMENTI DI FILOSOFIA

OGNI VOLUME 15 CENTESIMI

Ogni volumetto consta di 64 pagine di fitta composizione, edizione stereotipa, e contiene un completo trattatello elementare di scienza pratica, di cognizioni utili ed indispensabili, dettato in forma popolare, succinta, chiara, alla portata d'ogni intelligenza.



MILANO

SOCIETA EDITRICE SONZOGNO

14 — Via Pasquirolo — 14



PREFAZIONE

Pubblicando il seguente volume abbiamo avuto l'intenzione di compilare un libro elementare di filosofia, evitando di cadere nelle intemperanze delle due scuole spiritualista e materialista, che oggi in siffatto genere di studi prevalgono. E ciò abbiamo avuto di mira desiderando che chi legge questo volumetto studii i primi elementi di filosofia indipendentemente dalle idee diverse che si combattono a vicenda e con animo sereno e scevro di passione venga a conoscere i fondamenti di questa scienza così importante e così dimenticata.

Un altro intento avemmo inoltre nello scrivere queste pagine, e cioè che i giovanetti del Liceo trovandosi alla fin d'anno sotto gli esami e soverchiati dalla quantità ingente di materia loro insegnata, trovino in questo lavoro un sunto di filosofia scientifica, il quale valga ad imprimere meglio e con minor fatica nella loro mente tutte quelle nozioni che durante l'anno appresero e per le quali riuscirebbe troppo gravoso l'intiera ripetizione per l'esame.

Inoltre questi elementi ci sembrano cooperare ad accrescere la collana di quella propaganda d'istruzione così nobilmente incominciata e che mira ad un fine così umanitario: leggendo il qual libro anche il popolo potrà facilmente comprendere molte parole che prima forse gli erano affatto nuove.

Se riusciremo nel nobile intento ci sentiremo moralmente compensati.

A. F.
G. R.

ELEMENTI DI FILOSOFIA

PARTE PRIMA

PSICOLOGIA

NOZIONI PRELIMINARI.

CAPITOLO I.

Del sapere. — Prima di tutto il sapere deve dividersi in *volgare* e *scientifico*.

Chiameremo sapere volgare quel sapere comune a tutti, acquistato senza studî, colla sola pratica della vita, e appelleremo sapere scientifico invece quel complesso di cognizioni logicamente ordinate; il sapere volgare è, dirò così, la fonte dell'altro sapere, perchè è in sè evidente che senza del primo non si può avere il secondo, nella stessa guisa che non si può avere un edificio senza il materiale che lo compone, e qui sta appunto la sua importanza capitale. La differenza delle due specie di sapere consiste anzitutto nel tempo, essendo il scientifico posteriore al volgare come quello che da esso deriva, e secondariamente nel fatto che l'uno è sapere riflesso quindi cosciente, mentre l'altro è spontaneo, incosciente.

Il sapere scientifico serve a due scopi, a sceverare ciò che v' ha di vero nel sapere volgare e a spiegare logi-

camente ciò che i principî trovati in sè racchiudono, ben intendendo che alla ricerca della verità e alla esplicazione dei principî si deve giungere mediante la *razionalità* che è uno dei caratteri del sapere, mediante cioè l'animo spregiudicato, guidati solo dall'amore del vero.

È da notarsi che al carattere di razionalità nel sapere sta opposto il dogmatismo, il quale è di due specie:

Dogmatismo religioso o teologico quando si parte da un principio ignoto e misterioso non accessibile alla mente umana e ammesso come vero ed inconcusso.

Dogmatismo filosofico distinto in buono e cattivo. Sarà dogmatico nel primo senso chi per venire alla conclusione parte da principî che sono veri in sè e indiscutibili, lo sarà invece nel secondo senso chi dà come dimostrato o come vero ciò che non è tale.

Del metodo scientifico. — Il pensiero dell'uomo muove da due fondamenti: dall'atto esterno ossia dal mondo sensibile, e dall'atto interno o dall'idea. Appar naturale che il primo fatto antecede il secondo inquanto chè in noi non può suscitarsi idea alcuna d'una cosa se prima non l'abbiamo vista, sentita, percepita coi sensi. Chiamasi metodo *induttivo* quel ragionare che si basa sull'osservazione dei fatti o su idee e principî rigorosamente ricavati dall'osservazione e chiamasi invece metodo *deduttivo* quello che si fonda sulla riflessione o su idee o principî che siano ricavati dalla riflessione. I due metodi, oltrechè i nomi di induttivo e deduttivo, ne assunsero altri di più o meno valore, e si suol chiamare anche *a posteriori* il primo e *a priori* il secondo. L'importanza del metodo nella scienza è incalcolabile perchè nella ricerca della verità o nelle scoperte scientifiche occorre sempre d'adoperare o l'uno o l'altro di questi due metodi.

La teoria dell'evoluzione. — Il concetto dell'evoluzione si contrappone a quello tradizionale sull'origine

delle specie. Mentre in uno si ammette che le varie specie animali sortirono ciascuna un'origine a parte, nell'altro si stabilisce, coll'autorità del Darwin il quale fu il primo a render chiara e distinta questa teoria, che ogni specie animale vivente proviene da un germe unico che va man mano sviluppandosi e perfezionandosi assumendo contegno e organi diversi a seconda dell'ambiente e del diverso tempo in cui vive. Questo modo di ragionare poi non è in opposizione col principio fondamentale della religione, l'esistenza di Dio, come molti hanno voluto sostenere, perchè s' ha il medesimo rispetto a supporlo autore del primo germe da cui le specie viventi tutte sarebbero derivate, quanto a farlo autore immediato di ogni singola specie.

Teoria dell'eredità. — V'ha sotto questa denominazione il fatto costante per cui " si tende a perpetuare negli organismi derivati le forme acquisite e le disposizioni fondamentali dell'organismo ". Appelleremo semplicemente eredità il fatto pel quale riceviamo immediatamente dai nostri genitori le qualità fisiche intellettive e morali buone, e diremo eredità *atavica* se tutto ciò riceviamo dai nostri avi, essendosi constatato che certe qualità ereditarie rimangono latenti per un tempo più o meno lungo e poi ritornano a comparire. Se le qualità che rivivono in noi fossero cattive abbiamo allora ciò che si chiama la *reversione atavica*. E vanno sotto il nome di eredità *patologiche* quelle qualità che provengono da malattie dei nostri genitori.

CAPITOLO II.

Definizione della filosofia e sua divisione. — Molte sono le definizioni date intorno alla filosofia; ma benchè discordino nella forma concordano tutti nella sostanza. Aristotile la definì " la scienza dei supremi principî ",

Rosmini "la scienza delle ragioni ultime „. Per lo Spencer è " il sapere portato al più alto grado di generalità e di unificazione „.

La filosofia poi si divide in *speculativa* e *pratica*. La speculativa mira a darci la cognizione del pensiero e dell'essere; la pratica ad insegnarci come l'uomo debba governarsi in base a questa cognizione.

CAPITOLO III.

Fisiologia. — È la scienza che studia le funzioni degli organi viventi e va distinta dalla biologia, la quale oltre le funzioni deve studiare anche la struttura degli organi e i rapporti tra gli organi e le funzioni. Appar chiaro che lo fisiologia abbia a dividersi in tre parti, giacchè sono appunto tre le funzioni in cui si palesa la vita. Abbiamo così le funzioni della *vita vegetativa* o *botanica* (assorbimento, assimilazione, respirazione, circolazione della linfa, riproduzione ecc.); le funzioni della *vita animale* o *zoologica* (masticazione, circolazione del sangue, motilità, sensibilità, percezione, memoria ecc.); le funzioni della *vita psichica* o *psicologica* (coscienza, ossia percezione dei proprî atti interni).

Fisiologia psichica. — Per giungere allo studio della psicologia bisogna passare attraverso la fisiologia e per di più valersi di essa inquantochè esiste un rapporto fra l'atto interno, ossia la coscienza e l'organismo; per cui sarà meglio far conoscenza dei fatti principali della fisiologia per avere la via agevolata nel campo della psicologia.

Sistema nervoso. — Il cervello, il cervelletto, il midollo allungato e il midollo spinale formano la parte centrale del sistema nervoso. Il cervello è una massa di materia molle biancastra segnata superficialmente da lunghe e brevi solcature dette *circonvoluzioni cerebrali*

che hanno grandissima importanza perchè corrispondono alle attitudini intellettive tanto più spiccate quanto le circonvoluzioni sono nette e profonde. Alcuni solchi sono molto notati, p. e.: quello *antero-posteriore* che divide il cervello in due lobi destro e sinistro, quest'ultimo più pronunciato del primo inquantochè in esso hanno sede le diramàzioni nervose che si esplicano nella parte destra del nostro organismo, la quale è più vigorosa e attiva; importanti sono anche i solchi di *Rolando* e di *Silvio*.

La superficie del cervelletto è striata e dalla sua parte inferiore deriva un prolungamento di materia cerebrale detto *midollo allungato* e *midollo spinale*, il quale scorre nelle vertebre del collo e della spina dorsale.

Dal cervello poi e dal cordone cerebrale si diramano tutti i filamenti nervosi che dividendosi e suddividendosi abbracciano tutto il nostro organismo.

Il cervello è costituito da fibre e da cellule, le quali sono più numerose nella parte superficiale e costituiscono in tal modo la regione così detta *corticale* o *grigiastra* di fronte all'interna detta *midollare* o *bianca;* è da notarsi che il colore più intenso nella parte superiore è dovuto alla maggior quantità di vasi sanguigni che vi si rinvengono.

Il senso ed il moto sono due funzioni del sistema nervoso, e i nervi che servono a questi due esercizî sono appunto detti *sensitivi* o *motori*. I sensitivi sono pur anche denominati nervi *afferenti* per ciò che trasmettono al cervello le modificazioni subìte alla periferia; i motori alla loro volta sono denominati *efferenti* per la ragione opposta ossia perchè portano dal centro alla periferia le correnti nervose che producono il moto. Questo viaggio di andata e ritorno che individua queste due specie di nervi fu appellato *tempo di reazione*, e secondo i diversi individui occorrono 200 millesimi di secondo

a percorrere il tragitto dal cervello alla periferia e viceversa.

Sensazione. — La sensazione è un fatto essenzialmente fisiopsichico; perchè in essa la fisiologia e la psicologia si fondono insieme e costituiscono il fondamento dei fatti futuri; potremo definirla in una operazione dei sensi o meglio ancora in un'impronta che i sensi ricevono dalle cose esteriori: impronta che si manifesta in un piacere o in un dolore a seconda che l'oggetto esterno ha operato su di essi piacevolmente o penosamente. In essi distingueremo due ordini di fatti che procedono paralleli: uno fisiologico ed uno psichico, i quali devono armonicamente cooperare secondo l'antico detto: *mens sana in corpore sano,* del cui significato la *frenologia* o teoria della localizzazione delle funzioni mentali s'occupa modernamente dimostrando a cagion d'esempio che i delinquenti hanno più piccola capacità craniale degli onesti: i pazzi invece superiore, ecc. Gli studî di essa scienza trovano speciale fondamento nei due fatti dell'apertura dell'angolo facciale e della capacità cranica, studî speciali di cui non occorre qui interessarsi. Basterà conchiudere che, quantunque i due fatti psicologico e fisiologico camminino di conserva, pur tuttavia occorre fare una profonda distinzione per i caratteri in ispecial modo che presentano.

CAPITOLO IV.

Psicologia. — È quella scienza che studia gli atti interni, il loro svolgimento, le loro origini, la loro produzione, la loro natura e le loro leggi. Essa può essere *percettiva, analitica* o *descrittiva* quando studia nella loro essenza tanto gli atti esterni che interni.

È *metafisica* se cerca la natura, l'origine e la destinazione dell'anima umana.

È *morale* se studia la facoltà dello spirito in rapporto al bene morale.

È *pedagogica* quando studia la facoltà dello spirito umano in rapporto all'educazione.

Importantissimo è lo studio di questa scienza, molto superiore alle altre perchè richiama lo studioso all'esame della sua condizione interna. L'atto interno è oggetto unico della psicologia, e questo atto interno non si può definire ciò che sfugge ai sensi in contrapposizione all'esterno che è quello percepibile mediante i sensi perchè sarebbe definizione troppo lunga: lo diremo piuttosto quello di cui si ha una conoscenza immediata, cioè mediante la riflessione.

I fatti dell'animo sono semplicemente inestesi e immateriali, avvengono nel tempo, e i fatti esterni si percepiscono colla essenza: da questa distinzione ne deriva quella più importante fra psicologia e fisiologia, poichè distinguendosi gli atti bisogna distinguere la scienza che li rappresenta.

Su questo punto v'è diverso parere fra i dotti, ammettendo alcuni la differenza (spiritualismo), altri no (positivismo o materialismo); ma di questo parleremo in seguito. L'atto interno è adunque quello la di cui conoscenza si fa colla riflessione; molti sono gli atti interni e varî: occorre quindi una classificazione.

1.° **Atti di conoscenza.** — Una prima categoria di atti interni è quella degli *atti di percepire o di conoscere:* così la percezione sensibile di un uccello, di un libro ci dà istantaneamente l'imagine di quegli oggetti ed è certamente un atto di conoscenza. Anche argomentare l'origine ed il fine di una data cosa, il partire dalla conoscenza oscura o dubbia d'una data cosa per giungere ad una conoscenza sicura, chiara, non sono che atti di conoscenza.

2.° **Atti di sentimento.** — Una seconda categoria

di atti deriva dai primi, inquantochè veduto un oggetto proviamo un sentimento di piacere o di dolore, d'avversione o d'odio o di simpatia, i quali sono atti detti di *sentimento:* e questa seconda categoria importa tenerla ben distinta dalla prima, nonostante che il sentire implica in certo grado il conoscere, poichè non indica che un aspetto ben distinto della coscienza umana.

3.° **Atti di volere.** — Questi atti sono affatto isolati dai precedenti, poichè se l'idea del conoscere richiede quella del sentire, questa non implica quello del volere.

Queste tre categorie di atti sono quelle che cooperano a formare l'io pensante o tre atteggiamenti di un'attività sola.

La conoscenza è il fatto più naturale nell'uomo; essa passa per tre momenti successivi che sono: la sensazione che è quell'impressione che provano i nostri sensi al contatto delle cose esteriori; la percezione che consiste nell'avvertire l'esistenza degli oggetti esterni che hanno fatto impressione sui nostri sensi; infine la cognizione, atto in cui si forma il nostro pensiero e l'uomo diventa padrone di sè acquistando la possibilità di perfezionarsi vieppiù.

Da questo può derivare che l'atto del percepire coglie il fatto esterno e si ha la *percezione corporea;* oppure si riflette sopra sè medesimo e si ha la *percezione ideale.*

La percezione corporea precede anzitutto l'ideale, e ciò deriva dal non poter agire dell'uomo senza l'ajuto dei sensi; perciò nessun movimento può giungere al suo intelletto senza passare attraverso il tramite dei sensi. Inoltre grande è la relazione che corre fra le idee ed i sensi, essendo questi, senza dubbio, la causa effettiva delle prime. Diremo poi che il mondo fantastico ha minore estensione di quello delle idee, poichè le imagini che la fantasia crea sotto diversa forma non sono che

un accozzo delle cose percepite coi sensi; così sono per esempio il cavallo alato Pegaso; i castelli incantati; i centauri, ecc. Importante poi è la percezione corporea, importanza che si riassume dicendo come essa è l'atto primo, elementare, legislativo del pensiero.

1.° **È atto primo:** Poichè primo atto che l'uomo compie appena vista la luce è quello di porsi a contatto colle cose esteriori mediante i sensi; il ricordare poi che si fa continuamente delle rimembranze più lontane sempre in relazione al mondo sensibile conferma tale asserzione.

2.° **È atto elementare:** Ogni ordine di idee trae origine dal mondo sensibile; ora le idee possono essere *concrete, astratte, metafisiche;* che le prime derivino dalle cose sensibili è inutile ulteriore spiegazione. Delle astratte diremo anzitutto che astrarre significa togliere un tutto dalla sua parte per considerarlo particolarmente in sè: una piccola alterazione basta a mutare le idee concrete in astratte perchè l'aggiungere o il togliere alcunchè da una data cosa ci allontana dalla cosa stessa. In ogni modo prendendo pur poco dalla realtà sensibile, ciò è il solo fondamento del nostro pensare. Riguardo alle idee metafisiche diremo che son quelle che trascendono l'ordine fisico, son metafisiche le idee di Dio, d'anima: queste si pensano come cose sensibili, anzi alcuni le identificano colle idee concrete: anche all'idea di ente, che è la più alta astrazione cui il pensiero possa giungere, non si può pervenire che per mezzo della percezione sensibile. In queste considerazioni si conclude che la percezione sensibile è atto elementare del pensiero.

3.° **È atto legislativo:** Inquantochè l'atto primo di una facoltà non può esprimere nella sua essenza ciò che v'ha di caratteristico d'essa facoltà: e poichè l'operare d'ogni facoltà dipende dalla sua natura, ne deriva che questo primo atto diventa atto tipico rispetto agli altri:

da ciò deriva che anche l'atto della percezione corporea segua nel suo primo manifestarsi la legge che universalmente reggerà le manifestazioni successive. Ciò è provato anche dall'impressione ad esempio che produce nella nostra mente di fanciulli la vista dei luoghi ove si nacque, impressione che resta indelebile nella nostra memoria; è provato ancora dal fatto che le arti in genere rispecchiano in tutto e per tutto i tempi in cui sorsero e il mondo esteriore in cui fiorirono: tutto ciò prova la normalità della percezione corporea nel pensiero. Detto della percezione corporea in generale e delle sue qualità rispetto al pensiero, vediamo ora quali sono le condizioni perchè si effettui e quali sieno i suoi istrumenti.

Intanto perchè si effettui abbisogna un *soggetto* percipiente ed un oggetto percepibile posto in modo che l'uno possa agire sull'altro; nella percezione corporea si hanno tre azioni: una *fisica* che consiste nella relazione in cui si pone l'oggetto sensibile col soggetto che percepisce; una *fisiologica* consistente nell'impressione che ne risente il cervello dell'impressione già avuta dai sensi riguardo alle cose esteriori; una *psichica* consistente nella conoscenza che il soggetto viene a fare di queste impressioni.

Istrumenti poi della percezione sono il *senso organico* e i *cinque sensi*, cioè i sensi del tatto, del gusto, dell'odorato, dell'udito e della vista.

Il senso organico incomincia nell'uomo colla vista stessa e si manifesta in quell'atto per cui sente di esistere. La percezione corporea si distingue in *interiore*, la quale sorge dagli stati del nostro organismo, ed in *esteriore* che trae origine da qualche cosa fuori di noi; l'interiore è quella che ha per base il senso organico, l'esteriore è quella che ha per base i cinque sensi.

1.° Senso del tatto. — Senza dubbio è il primo senso

che si sviluppa in noi ed è diffuso per ogni parte del nostro corpo, ma in alcune parti è più pronto e più delicato, come, p. e.: all'estremità degli arti. Quando deve lavorar da solo senza l'ájuto in ispecial modo della vista, come nei ciechi-nati, allora si affina sino a dare al cieco un'imagine chiara del nostro corpo.

2.° **Senso del gusto e dell'odorato.** — Quantunque in origine avessero loro sede nel sistema nervoso, vennero ad assumere col tempo organi speciali atti per il primo a percepire i sapori, per il secondo gli odori, salvo casi anormali, in cui possono passare in altre parti del corpo. Questi due sensi del gusto e dell'olfatto sono vicini ed affini nelle loro percezioni. In alcuni animali manca il senso dell'odorato, in altri è confuso con quello del gusto: le sensazioni che provano questi due sensi sono svariatissime, date le variazioni molteplici degli odori e dei sapori.

3.° **Senso dell'udito.** — La finezza di questo senso è singolare: la storia naturale e la fisiologia nelle descrizioni degli organi dicono chiaramente quanto sia delicato quest'organo. Perchè con esso avvenga una percezione fa d'uopo:

a) Un movimento periodico nelle particelle d'un corpo elastico, p. e. d'una corda di violino, detto *corpo sonoro;*

b) Una vibrazione dell'aria detta *mezzo sonoro;*

c) La condizione normale dell'orecchio (*organo ricevitore*).

Gli elementi semplici da cui risulta questa sensazione chiamansi *toni:* quando questi regolarmente si succedono si hanno i *suoni:* quando si succedono senza regole fisse si hanno i *rumori.*

4.° **Senso della vista.** — Col senso della vista l'uomo viene a conoscere il bello in tutta la sua essenza: la vista d'un panorama alpestre, d'un'infinita pianura, d'un

lago ridente ravviva il sentimento suo e lo raffina per gustarne tutte le sfumature.

Il bello suscita un fascino sulla mente umana nello stesso modo che il laido, il deforme, il brutto suscita sulla medesima un senso di avversione, di ripugnanza. La luce è la cagione e l'energia del senso della vista: essa agisce sull'occhio nello stesso modo che l'aria sul senso dell'udito, e mentre in questo devesi tener conto dell'intensità e della durata, nell'altro devesi considerare il colore e l'intensità. Il senso della vista tiene il primo posto fra gli altri sensi, sia per l'influenza che esercita sulla vita fisica, sia per quella sulla vita morale. Data l'importanza dei sensi nella percezione corporea, grande còmpito, anzi unico, dell'uomo stesso deve essere l'educazione di essi, a cui si giunge mediante la pedagogia o educazione dei primi anni nella famiglia e nell'asilo. I sensi devono essere educati gradatamente coll'esercizio misurato, poichè invece di alterare le funzioni viene a dare della cosa percepita un'impressione più durevole: in una parola bisogna rendere i sensi capaci della più fine osservazione esteriore, la quale non è solamente l'origine del nostro pensare, ma bensì il mezzo con cui il pensiero può raggiungere data qualità.

La percezione ideale o intellettiva. — Mentre colla percezione corporea l'uomo viene a conoscere le cose esteriori, colla percezione ideale si converge sopra sè medesimo, studia le proprie manifestazioni tenendosi entro i limiti del fatto interno, cioè la percezione ideale, è quella percezione diretta non più all'oggetto esterno, ma all'atto con cui l'oggetto è stato appreso.

Percepita una data cosa, il più sensibile effetto è quello di riprodurre nella mente l'imagine della cosa percepita; quest'attitudine di disegnare entro di noi l'imagine delle cose esteriori chiamasi *rappresentazione.* È chiaro che questo dipende in ispecial modo dai sensi della vista e dal

tatto, quantunque gli altri sensi cooperino anche essi sebbene indirettamente. Riassumendo, l'uomo percepisce il mondo esterno, lo riproduce internamente creando un mondo tutt'affatto fantastico da cui nasce il pensiero.

La forza delle rappresentazioni può essere talvolta eccessiva, sì da dar luogo a dei fatti strani che volgarmente si tenta di spiegare per mezzo dell'intervento di forze fuori del mondo sensibile. Tralasciamo i fatti che derivano da stati anormali (quali occultismo, chiaroveggenza) e facciamo un breve cenno sopra la *suggestione.*

La suggestione si potrebbe definire una sospensione del volere cosciente nell'uomo sotto una data impressione. La suggestione può essere *ordinaria* o *straordinaria.* È ordinaria quando una cosa o una parola suscita nella mente dell'uomo una tale idea da spingerlo senza riflessione e coscienza ad un'azione; p. e.: lo starnutare quando un altro starnuta, il ridere perchè altri ride, il chiudere la finestra alla vista del temporale sono tutti atti di suggestione ordinaria, alla quale non va soggetto il solo individuo ma moltitudini intiere, e qui rimandiamo il nostro benigno lettore a quel magnifico squarcio del Manzoni che parla dei tumulti popolari. La suggestione straordinaria si chiama anche ipnotica, la quale è preceduta o accompagnata dal sonno artificialmente provocato. Per avere quindi questa suggestione occorrono un ipnotizzatore ed un ipnotizzabile. Tutti possono essere ipnotizzabili, ma non tutti ipnotizzatori: vi sono quelli che facilmente si ipnotizzano, altri invece difficilmente. Epperò si ha questa distinzione dei *soggetti buoni* (isterici, squilibrati, impressionabili, i deboli di volontà) e dei *soggetti cattivi* (gli equilibrati, i fortemente costituiti). Dato il soggetto buono occorre che l'agente sia forte, e allora si può ottenere il sogno ipnotico col solo comando. Addormentato il soggetto, questo

rimane in balìa dell'ipnotizzatore sottraendo la sua volontà e coscienza e subentrando quella di un altro: i sensi suoi s'assopiscono e pensando allora l'ipnotizzatore una data cosa è come se la pensasse l'ipnotizzato che perciò parla ed opera come se operasse volontariamente: in poche parole il soggetto vede, ode, sente quello che l'ipnotizzatore gli dice di vedere, di udire e di sentire. Bisogna notare che per raggiungere questo fine abbisognano soggetti ottimi e inoltre bisogna badare che l'ipnotizzatore nel comandare al soggetto alcuna cosa non urti la suscettibilità sua, perchè questo non ubbidirebbe resistendo con atti quali siamo soliti fare quando siamo costretti a compiere cosa che non ci accomoda. Spesso, provocato il sonno, l'ipnotizzatore comanda al paziente qualche cosa che dovrà fare entro un dato tempo (ore, giorni), poi viene liberato dal sonno; ma quando arriva al tempo prefisso, senza consapevolezza il paziente fa quella data cosa impostagli, come se fosse ancora immerso nel sonno ipnotico. Questo fatto è detto delle *suggestioni postipnotiche.* Alcuni medici si servirono dell'ipnotismo per guarire certe malattie e vi riuscirono. Si sarebbe giunti colla suggestione a cancellare o a produrre macchie visibili su alcune parti del corpo; ma questi sono esperimenti non scevri del tutto di pericolo; del resto non bisogna credere a tutto ciò che in proposito vien narrato. Due ipotesi generali tenderebbero a dare una spiegazione di codesti fatti: una che li denomina fenomeni del pensiero sull'organismo; l'altra che tiene via opposta. Ma un più largo studio chiarirà la questione.

La memoria. — La memoria è un fatto interno per eccellenza e della massima importanza, inquantochè nullo sarebbe il ritrarre le cose esteriori se non vi fosse in noi questa facoltà essenziale di richiamarle quando esse siano svanite. La memoria è la condizione neces-

saria del pensiero riflesso; che essa esiste non ha bisogno d'esser provato: ma per quali ragioni e come le cose conosciute e pensate risorgano entro di noi, questo è molto discutibile. È un'ipotesi sola il ragionare che finora si è fatto sulla memoria, ed è qui appunto dove le due scuole materialista e spiritualista, di cui si è già accennato e di cui si parlerà più estesamente in seguito, si incontrano e diversificano nelle ragioni che su codesto fatto interno danno.

La scuola positiva così spiegherebbe questo fatto della memoria: le cose esteriori esercitano un'azione sul nostro organismo e quest'azione lascierebbe una traccia più o meno profonda sul sistema nervoso: questa traccia vi rimane per un certo tempo netta e spiccata, ma poi col sopravvenire di altre traccie si indebolisce, ma non del tutto però si cancella, come l'impronta d'un colore vivo su una tela rimane, se si vuole debole, ma rimane anche se si sovrappongono altre tinte.

Così quella traccia quantunque indebolita rimane, e poichè l'uomo è un animale che vive e sente, si trasforma in tendenza a riprodurre la stessa sensazione che l'aveva dapprima suscitata: il che accadrà quando un'altra sensazione analoga verrà a stimolarla, quando cioè verrà a scuotere quelle cellule nervose che concorsero a formarla.

La scuola spiritualistica invece ritiene la memoria un'attitudine dello spirito a ritenere, richiamare e riconoscere le imagini delle cose, i pensieri e i desideri.

In questo suo operare è ajutato però dai sensi o ne seguono le leggi, tra le quali citeremo:

a) *Legge di spazio:* un luogo naturalmente richiama alla mente la cosa che conteneva quando lo si vide come un monte, una via, una città.

b) *Legge di Tempo:* il tempo fa rammentare dei fatti che avvennero in quella determinata epoca; così ram-

mentando il 1789, il pensiero corre subito alla rivoluzione francese.

c) *Legge di somiglianza:* molte cose sono simili, quindi il ricordo di una d'esse fa rammentare tutte le altre; così p. e.: un fenomeno ci ricorderà altri fenomeni simili ai quali abbiamo assistito.

d) *Legge di causalità:* ricadendo una data cosa ci balzeranno alla mente le cause che l'hanno determinata e le conseguenze che ne derivarono. Come rammentando la disfatta di Waterloo penseremo necessariamente all'esilio di Napoleone.

Queste quattro leggi sono tutte oggettive; ne esiste poi una soggettiva che così si potrebbe esprimere: le cose che ci hanno fatto più impressione sono le prime a ritenersi e le ultime a dimenticarsi.

La scuola spiritualistica spiega quindi, come si capisce da quel poco che abbiamo veduto ora, la memoria come un fatto tutto soggettivo, al contrario della scuola materialista che la spiega oggettivamente, determinando la prima come agente, il soggetto, la seconda il mondo esteriore (oggetto).

Associazione ideale. — L'associazione ideale non è altro che la memoria guidata da leggi determinate: così p. e.: ricordando la nostra giovinezza, rammentiamo le gioje godute ed i piaceri provati, le persone più care che ne circondavano; la vista di un amico ci ricorda i divertimenti gustati insieme e le angoscie di conserto sopportate; questo è il fatto dell'associazione ideale che potremo più propriamente definire: una riunione o meglio un riavvicinamento, nella nostra mente, di cose aventi fra di loro una certa relazione.

Questo fatto è retto da leggi che potremmo ridurre a due già mentovate parlando della memoria: una quella di *spazio* e l'altra di *causalità*.

La prima potremo così enunciare: ciò che è unito

per mezzo di nessi materiali, la mente unisce idealmente; la qual cosa la mente compie necessariamente in quanto che nulla può essere conosciuto indipendentemente da tutto ciò con cui si trova nello spazio congiunto. Così noi non potremmo percepire una casa senza le fondamenta che la reggono, nè un monte senza l'altezza e dimensione sua, nè un fatto senza il luogo dove avvenne. Tutto nel mondo sensibile ha un nesso materiale che lo congiunge, e il pensiero non può di questo tutto fissarne una parte singolarmente perchè questo da solo non regge nello stesso modo che non regge una casa senza l'appoggio di qualche cosa esteriore. Concludendo, non è la nostra mente che fa l'associazione ideale, ma la natura stessa che pur presentandoci tutte le cose sotto svariatissimi aspetti, li lega d'un vincolo comune.

La legge di spazio è importante, ma fino a un certo punto, poichè quando la nostra mente si pone a ragionare non le basta più il vincolo esistente fra le cose, ma le abbisogna quello più logico e necessario fra le idee, ed ecco la seconda legge di causalità, la quale si potrebbe così enunciare: la legge di causalità è quella legge per cui la mente passa dalle molteplicità delle cose raccolte a indagare la loro natura ed origine per quel legame naturale che corre fra la causa e l'effetto. È appunto da questa legge che l'uomo ritrae l'origine del suo sapere, perchè senza di essa ben potrebbe aver cognizione d'un fatto ma non la sua spiegazione, ed allora nessun vantaggio ne trarrebbe la sua mente.

Del sentimento. — Potremo definire il sentimento come lo stato interno in cui ci troviamo dopo una sensazione, una percezione od un atto di conoscenza; è una modificazione dello spirito nostro immediatamente derivante dalla percezione tanto corporea che ideale, ma siccome dopo una percezione noi ci sentiamo in uno stato di piacere o di dolore e da questo stato d'animo

noi ci accingiamo all'opera, il sentimento viene così ad assumere un'importanza grandissima divenendo la ragione efficiente della vita pratica. La forza d'una data azione dipende dalla profondità del sentimento: ne viene che l'apatia (mancanza di passione) è indizio di vita senza forza. Essendo poi che la forma della vita presenta un duplice aspetto, così il sentimento, che si può dire quello che lo esprime, assumerà gli aspetti di simpatia e d'antipatia, d'odio o d'amore. Quantunque poi il sentimento nasca dalla percezione, fa d'uopo notare che non ne è effetto immediato, poichè ciò che viene a suscitare l'atto percettivo opera sopra un essere nel quale si trovano tali disposizioni speciali da far sorgere effetti svariatissimi davanti ad una stessa causa.

Siccome tanti sono i caratteri quanti sono gli uomini, così ciò che ad uno di essi fa suscitare un dato sentimento, ad un altro ne fa sorgere uno tutto differente e in certi casi contrario. Fra la percezione ed il sentimento si hanno certi rapporti: intanto la chiarezza della percezione è in ragione inversa alla forza del sentimento: però è un rapporto questo apparente, perchè mutandosi l'affetto muta l'ordine intellettivo. I sentimenti si possono distinguere rispetto all'*origine oggettiva*, alle loro *proprietà* e agli *effetti che da esso scaturiscono.*

Rispetto all' origine oggettiva i sentimenti si distinguono come la percezione, cioè in *corporei* e *ideali*, suddividendosi poi in altre distinzioni.

Per la loro proprietà in sentimenti *forti* o *deboli*, dipendendo però tutta la distinzione da cause soggettive; così p. e.: alla vista d'un precipizio uno si spaventa, un altro gode nel rimirarlo.

Per gli effetti alcuni sentimenti sono eccitanti, altri deprimenti. Così il dolore, la paura, la morte abbattono; la speranza, la gioja, il piacere sollevano.

Vi sono poi dei sentimenti che non si possono ascri-

vere nè all'una nè all'altra classe: così un dolore spinge uno al suicidio mentre lascia indifferente l'animo di un altro. Finalmente vi sono dei sentimenti speciali ed importantissimi che si riassumono in tre grandi gruppi e che fanno a sè e sono i sentimenti *sociali, morali* e gli *estetici*.

Sentimenti sociali sono quelli che nascono dalla conoscenza dei rapporti che legano fra loro le persone. Aristotele (filosofo greco nato in Stagira nel 384, il pensatore più profondo che sia mai esistito) asserì che l'uomo è un animale politico e socevole, il che vuol dire che l'uomo isolato, o come dicevano gli scrittori del XVI secolo, l'uomo della natura non è mai esistito; l'uomo nasce nella società ed in essa trova ogni suo perfezionamento. Ne viene che la misantropia non può essere ingenita nell'uomo; dopo avèr gustata la dolcezza della società, per improvvise delusioni può cadere però l'uomo in uno stato di pessimismo. Quello di Giacomo Leopardi fu però naturale; dipendeva pertanto dall'atavismo, dalle condizioni in cui si sviluppò; in ogni caso ed in tesi generale la misantropia è eccezione.

Intimamente collegato al sociale è il sentimento morale. L'uomo vivendo nella società sente d'avere dei doveri verso quelli che lo circondano; da questo nascono i sentimenti morali che sono valida base della società e delle famiglie. Dobbiamo osservare poi che non corre rapporto di ripugnanza fra il sentimento morale civile e il sentimento morale religioso, inquantochè pur partendo da un principio diverso conseguono un fine identico; è appunto per questo che chi è veramente religioso non esclude l'amore verso la patria.

I sentimenti estetici sono quelli che si formano dopo l'apprendimento del bello naturale o artistico; la parola stessa estetica deriva da un verbo greco (αισθάνομαι) che significa: provo una data sensazione. Il sentimento

del bello non sorge compiuto nell'uomo, ma va perfezionandosi nel corso della sua vita; qui non è il luogo di ragionare sul bello; a noi basterà affermare il fatto che questo bello si percepisce e che il bello è ciò che soddisfa maggiormente il nostro essere senziente. La vita poi è in ragione diretta dell'affetto, inquantochè l'affetto si misura dal senso estetico.

Il sentimento è qualche cosa che possiamo educare, essendo noi liberi di portare da una data percezione un'impressione più o meno forte; lo studio e la riflessione sono i mezzi con cui possiamo educare i nostri sentimenti; quanto più grandi saranno in esso le mutazioni, altrettanto più spiccate saranno le disposizioni sue.

Se il pensiero di nostra madre si suscita frequentemente nella nostra mente, certo che non dimenticheremmo mai i doveri che abbiamo verso quel sacro nome e non diminuirà l'affetto che nutriamo per lei. L'educazione tutta si fonda sull'educazione del sentimento e deve in ispecial modo cercare di mitigare i sentimenti dove sono forti e ravvivarli ove sono fiacchi.

Del volere. — Più particolarmente nella psicologia morale parleremo del volere e della libertà d'arbitrio; qui diremo che l'esistenza del volere si è già provata parlando degli atti interni dove si è accennato alla connessione che esiste fra la volontà, il sentimento e la percezione. Noi potremo definire il volere come " un indirizzo cosciente che si può dare all'energia del sentimento „; poichè il poter dare implica un'attrazione o una repulsione dell'atto, così il volere può determinarsi o no a sua posta ad una determinata azione; in una parola, la libertà, la quale per la scuola materialista è un'illusione, per la scuola spiritualista è quella facoltà per cui l'anima diviene padrona e consapevole di sè stessa. Non discuteremo qui a chi spetta la verità, aggiungeremo però queste osservazioni in proposito.

1.° Il sapere volgare è appunto l'espressione della libertà esistente nell'uomo.

2.° Il consentimento dei dotti aggiunge valore e forza all'asserzione.

3.° Quelli che negano la libertà lo fanno in base a quelle teorie metafisiche alle quali dovrebbero anteriormente dare il bando.

4.° Quelli che la negano si comportano di fatto come quelli che la confessano.

5.° Infine negando la libertà bisognerebbe togliere alle parole vizio e virtù, merito, demerito, premio e castigo, tutto il loro significato.

Del resto spiegare l'esistenza della libertà è impossibile scientificamente, essendo una questione tutt'affatto metafisica che trascende cioè l'ordine fisico.

Positivismo o materialismo e spiritualismo o scuola tradizionale. — Anzitutto dobbiamo dire che sono due le scuole che assumono o ricevono il nome di positiviste: quella fondata dal Comte e che esclude ciò che oltrepassa l'ordine sensibile, e quella che potrebbe dirsi *inglese* e che ammette i fatti psichici differenziandoli dai fisici; questa scuola è più vicina che l'altra alla spiritualista. Quella che qui accenniamo è la Comtiana, i fondamenti principali della quale sono stati già accennati da noi nella *fisiologia psichica.*

Diremo ora però che le conformazioni craniche non sono cagioni immediate della normalità ed anormalità del pensiero.

Gli spiritualisti dicono come abbisogni distinguere la psicologia dalla fisiologia, formando la prima una scienza tutta a sè. Non entrando noi nei particolari che eccedono dal nostro còmpito, ci piace aver solamente accennato a queste due scuole fra le quali si disputa oggi il primato nelle scienze filosofiche.

PARTE SECONDA

LOGICA

CAPITOLO I.

Definizione di logica. — Molte furono le definizioni date dai filosofi della logica, e noi d'accordo con uno di essi la diremo: " quella scienza che espone le norme, secondo le quali s'hanno a dirigere le operazioni dell'intendimento umano, o meglio, della ragione, sia nella ricerca della verità, sia nel trasmetterla e comunicarla agli altri ".

La logica si distingue in *generale* e *speciale* a seconda che dà le norme universali del ragionare comuni a tutte le materie o norme particolari proprie di ogni singola materia.

CAPITOLO II.

Delle idee e dei concetti — Le idee si possono riguardare prima sotto l'aspetto psicologico, secondo sotto l'aspetto materiale od oggettivo, terzo sotto l'aspetto formale o soggettivo. Del primo si è già occupata la psicologia; del soggettivo si occupa particolarmente la logica.

Definiremo l'idea come la rappresentazione di una data cosa; spesso l'idea è vuota di oggetto determinato e allora chiamasi con maggiore proprietà concetto.

Può definirsi il concetto come " l'unità delle note essenziali della cosa „, ed essendo esso qualche cosa di sostanziale, fu definito dai filosofi " la sostanza logica delle note „.

Essendo in un numero svariatissimo le cose che nell'essenza del concetto si racchiudono, così può avvenire che di queste cose la mente non abbia sempre una perfetta cognizione; da qui la distinzione dei concetti in *distinti* (quando la conoscenza è completa) *indistinti* (quando non è completa), *adeguati* (quando la mente ha già della cosa un concetto distinto), *inadeguati* (nel caso contrario).

L'uomo non può avere concetti proprio perfetti; i suoi sono concetti più o meno chiari, più o meno distinti, più o meno completi. I caratteri del concetto sono: la determinatezza, l'immutabilità, la necessità, l'oggettività, l'universalità.

Il concetto deve essere determinato affinchè possa distinguersi da tutti gli altri concetti; deve essere universale essendo il tipo a tutte le cose che ne derivano; oggettivo perchè quantunque produzione del pensiero ha un valore reale; immutabile e necessario perchè l'unità delle note essenziali di una cosa deve farsi necessariamente in una data maniera.

La mente umana per formulare un concetto fa uso della comprensione e dell'estensione di un'idea; per comprensione intenderemo l'assieme delle idee elementari che un'idea contiene in sè; per estensione intenderemo il complesso delle idee che un'idea ha sotto di sè.

In ordine alla comprensione le idee si distinguono in semplici e composte; in ordine all'estensione in singo-

lari ed universali, concrete ed astratte, assolute e relative, oggettive e soggettive. La comprensione e l'estensione stanno fra loro in ragione inversa: da ciò derivano differenze e modi che si dicono *categorie* che definiremo comprensioni a priori delle cose. Celebre è la classificazione delle categorie di Aristotele che le riguardò nell'essere; esse sono dieci: 1.° sostanza; 2.° quantità; 3.° qualità; 4.° relazione; 5.° dove; 6.° quando, 7.° giacitura; 8.° proprietà; 9.° azione; 10.° passione.

Importante è pure la classificazione di Kant che le riguardò nel pensiero, cioè indipendentemente dall'essere.

QUANTITÀ	QUALITÀ	RELAZIONE	MODALITÀ
Unità	Affermazione	Sostanzialità	Possibilità
Pluralità	Negazione	Causalità	Realtà
Totalità	Limitazione	Reciprocità d'azione	Necessità

CAPITOLO III.

Del giudizio. — Dalle molte definizioni che si hanno, noi attenendoci alle più alte autorità chiameremo giudizio: " quell'atto della mente con cui si afferma o si nega qualche cosa di un soggetto „. Così quando noi diciamo: Dio è giusto; la materia non è pensante, abbiamo fatto un giudizio. Chiamasi poi soggetto del giudizio quello che si afferma o si nega, e predicato ciò che si afferma o si nega del soggetto; negli esempî succitati " Dio e materia „ sono soggetti; " giusto e pensante „ sono predicati. Per cui nel giudizio si distingue la materia e la forma che consistono la prima nel soggetto e nel predicato e la seconda nella relazione che esiste fra il soggetto e il predicato.

I giudizî sono poi puri o a priori ed empirici od a posteriori se si fanno senza o dopo l'esperienza. Così sarà un giudizio a priori, p. e: la virtù merita un premio,

Sarà invece a posteriori quest'altro: i corpi abbandonati a sè stessi cadono verso terra in linea verticale.

Principî logici del ragionamento. — Chiamansi principî logici quei veri che riassumono in sè implicitamente tutti gli altri principî e sono perciò detti supremi. Essi sono:

Principio di *identità* — ciò che è è.

Prineipio di *contraddizione* — l'essere non è il non essere.

Principio di *causa* o di *causalità* — non v'ha effetto senza causa.

Principio di *sostanza* — ogni accidente è inerente ad una sostanza, intendendosi per sostanza ciò che ha un'esistenza propria e per accidente un'entità che non si può concepire se non in un'altra entità per la quale sussiste, p. e: la rosa è una sostanza; il colore, l'odore, ecc. sono tanti suoi accidenti.

Principio del *terzo escluso* — l'essere o è l'essere o non è l'essere.

Principio di *ragion sufficiente* — nel pensiero non si ammette nulla senza ragione o motivo.

Raziocinio. — È il complesso di tre giudizî siffattamente connessi fra loro che dai primi due segue necessariamente il terzo. Principio fondamentale del raziocinio è che due cose uguali ad una terza sono eguali fra loro.

CAPITOLO IV.

Del criterio di verità. — Criterio della verità o della certezza è una regola coll'uso della quale si può discernere il vero dal falso. Dicesi criterio supremo " la verità medesima, splendente di luce evidentissima e appresa dalla mente per intuito immediato "; esso deve

essere: uno, immediato, evidente, universale, immutabile, necessario.

Della certezza e sue specie. — Certezza è una persuasione ferma e ragionevole, conforme alla verità. Per costituire la certezza si richiedono tre elementi: la verità nell'oggetto (conosciuto); la persuasione ferma nel soggetto (conoscente), e una ragione o motivo producente una tal persuasione.

Certezza logico-intuitiva è quella appresa dallo spirito immediatamente, p. e: l'angolo retto è maggiore dell'acuto.

Certezza logico-razionale quando la si conosce mediante un ragionamento, p. e: prolungando un lato di un triangolo, l'angolo così formato è maggiore degli angoli interni opposti.

Certezza fisica, la quale, come lo esprime la parola, non è altro che la persuasione ferma e ragionevole di un fatto o fenomeno che per legge naturale accade, p. e: il sole risplende; io esisto.

Certezza didascalica, quella in noi prodotta dall'attestazione di persona d'autorità.

Certezza normale o pratica è quella che si acquista da alcuni fatti o avvenimenti, i quali sogliono abitualmente accadere.

Probabilità è lo stato della mente in cui ella assente ad una proposizione su argomenti o motivi di più o meno valore, ma incapaci di produrre una persuasione piena, ferma e invincibile.

Dubbio è lo stato della mente in cui sospende l'assenso intorno ad un giudizio possibile perchè vi son ragioni di egual peso e valore tanto per dare quanto per negare questo assenso.

Ignoranza è la mancanza di cognizioni in ordine ad una data cosa. L'ignoranza può essere generale allorchè non si ha conoscenza di alcuna cosa, causa la mente

dell'uomo limitata e ristretta; particolare quando si ignora una cosa mentre si potrebbe e dovrebbe conoscerla.

Errore è una deviazione qualunque della verità e può essere materiale e formale. Lo è nel primo caso quando si annida nella cosa che si vuol conoscere; nel secondo allorchè ha radice positiva nella nostra volontà.

Le cause occasionali dell'errore sono:

I sensi esterni, i quali spesso ci fanno parere una cosa diversamente da quello che è. Se p. e. guardo in lontananza una torre, i miei occhi possono percepirla quadrata anzichè rotonda come può essere.

L'imaginàzione, la quale riveste e colorisce le cose in modo che non appajono più sotto la loro forma reale.

Le passioni, sotto il governo delle quali si riesce a stravedere e a compiacersi delle cose brutte e perniciose, come Albino, al dir di Orazio, innamorato di Agna sua amante, si dilettava del polipo ch'essa aveva nel naso.

CAPITOLO V.

Della definizione e della divisione. — Definizione e divisione sono gli schiarimenti di una data parola o di un dato concetto. Così p. e. quando noi diciamo: la circonferenza è una linea curva rientrante, i cui punti equidistano da un altro detto centro, non abbiamo fatto altro che mettere in luce, mediante una definizione, l'idea di circonferenza. E quando diciamo: il capo, il collo, il busto, gli arti, l'intelligenza, la memoria... ecc., vogliamo significare mediante una divisione il tutto unico che forma il corpo umano.

La definizione ha per iscopo la spiegazione di una data parola o della cosa significata dalla parola stessa, e distinguesi perciò in nominale e reale.

La definizione deve essere chiara, semplice e breve, e le leggi che la governano sono:

1.° Non deve entrare nella definizione ciò che si deve definire.

2.° Deve essere sempre convertibile, ossia il predicato deve all'uopo diventar soggetto e viceversa.

3.° Deve convenire a tutto e al solo definito, p. e: l'uomo è un animale ragionevole; e si sbaglierebbe se lo si definisse un essere vivente.

4.° Deve constare del genere prossimo e della differenza specifica, della qualità cioè che è comune con le altre della specie e di quella per la quale ne differenzia, p. e: l'uomo è un animale ragionevole; animale è il genere prossimo; ragionevole la differenza specifica.

La divisione è la partizione di un tutto nelle sue parti:

1.° Nella divisione devono essere numerate tutte le parti, nessuna esclusa.

2.° Una parte non deve essere contenuta in un'altra.

3.° Le parti devono essere della medesima specie.

4.° Non deve essere troppo minuziosa.

CAPITOLO VI.

Della proposizione. — La proposizione è un giudizio espresso con vocaboli. In essa distinguesi la materia consistente nei due termini (soggetto e predicato), e la forma consistente nel verbo *è* o copula. Dei due termini il soggetto chiamasi *minore* e il predicato *maggiore*, perocchè il predicato si estende più del soggetto; nell'esempio: Socrate è ateniese, si comprende subito che il vocabolo *ateniese* si estende maggiormente di quello

Socrate, chè non v'è soltanto Socrate di ateniese. I due termini si chiamano anche estremi perchè l'ordine logico della proposizione dovrebbe constare: del soggetto, del verbo e del predicato. Ora le proposizioni possono essere vere o false; sono vere quando sono conformi alla cosa stessa, ossia quando negano od affermano ciò che deve negarsi od affermarsi, e false nel caso contrario.

Esse si dividono rispetto: 1.° alla quantità, ossia estensione; 2.° alla qualità; 3.° alla materia; 4.° alla relazione che hanno fra di loro.

Rispetto alla quantità le proposizioni si distinguono in universali, particolari e singolari.

Universali sono quelle proposizioni che hanno per soggetto una collezione completa di cose, p. e: *tutte le idee sono oggettive.*

Particolari sono quelle il cui soggetto è una collezione parziale di cose p. e: *alcuni filosofi sono materialisti.*

Singolari quelle il cui soggetto è una collezione parziale di cose, p. e.: *Aristotele fu il più dotto dei tempi antichi.*

Rispetto alla qualità, le proposizioni possono essere:
Affermative, p. e: *Iddio è giusto.*
Negative, p. e: *La materia non è pensante.*

Rispetto alla materia le proposizioni si distinguono in semplici, composte e complesse.

Semplici sono quelle che contengono un soggetto e un attributo solo.

Composte quelle che contengono più soggetti o più attributi, ovverosia più soggetti e attributi ad un tempo. Delle proposizioni composte, le principali sono:

Le copulative, quelle cioè che uniscono due o più proposizioni colle particelle: e, nè e simili; p. e: *Nè le ricchezze, nè gli onori, nè la scienza rendono l'uomo felice.*

Le disgiuntive, i cui membri sono separati l'uno dall'altro da qualche particella disgiuntiva, p. e: *o l'anima umana perisce col corpo o vi sopravvive.*

Le condizionali, quelle che negano od affermano secondo una data condizione, p. e: *Se Iddio è giusto la virtù avrà il suo premio.*

Chiamansi complesse se hanno un sol soggetto e predicato, ma l'uno o l'altro od ambedue accompagnati da parola o frase che ne modifichino il concetto, p. e: *La dottrina che considera la sensazione qual principio dell'umana conoscenza, conduce allo scetticismo fra i sistemi filosofici perniciosissimi.*

Considerando le proposizioni fra di loro e non in sè stesse, come abbiamo fatto fin qui, troviamo che esiste la così detta *opposizione* che è di quattro maniere a seconda che convengono o differiscono nella qualità e nella quantità. Possono essere adunque:

Contrarie, allorchè l'una è affermativa e l'altra negativa, ma sono ambedue universali, p. e: *Tutti gli uomini sono giusti; nessun uomo è giusto.*

Da questa specie di proposizione si ricava la legge, che se l'una è vera, l'altra è necessariamente falsa.

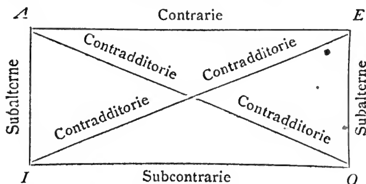
Subcontrarie, quando l'una è affermativa e l'altra negativa, ma ambedue particolari, p. e: *Qualche uomo è giusto; qualche uomo non è giusto.* Qui può darsi che siano tutt'e due vere o l'una vera e l'altra falsa, ma non mai tutt'e due false.

Subalterne, se sono della medesima qualità, ma una universale e l'altra particolare, p. e: *Ogni uomo è giusto; qualche uomo è giusto.* Se l'una è vera, l'altra è parimenti vera, ma dalla falsità della prima non si può dedurre la falsità della seconda, bensì viceversa.

Contradditorie, quando le proposizioni differiscono e nella quantità e nella qualità. La legge in questo caso si è che dalla verità dell'una è facile argomentare la fal-

sità dell'altra, p. e: *Tutti gli uomini sono mortali, qualche uomo non è mortale.*

Per miglior intendimento e per facilità di memoria le proposizioni opposte possono così disporsi:



dove *A* indica la universale affermativa.
E la universale negativa.
I la particolare affermativa.
O la particolare negativa.

E il valore di ogni vocale è espresso nei seguenti versi:

Asserit A negat E vero universaliter ambo
Asserit I negat O vero particulariter ambo.

CAPITOLO VII.

Del sillogismo. — Sillogismo è un insieme di tre proposizioni sifattamente insieme concatenate, che dalle prime due segue necessariamente la terza, p. e: *Tutto ciò che è bello piace; ma la rosa è bella; dunque piace.* Le prime due proposizioni formano le premesse o l'antecedente, e la terza ne è la conclusione o il conseguente.

Il sillogismo può essere materialmente, ovvero formal-

mente falso. Lo è nel primo caso quando l'errore esiste nelle tre proposizioni in sè specialmente considerate, e nel secondo quando l'errore sta nel legame delle proposizioni.

Sbaglierebbe nel primo caso chi dicesse, p. e: *Il vizio è lodevole; ma la temperanza è un vizio; dunque la temperanza è lodevole.*

Nel secondo invece chi dicesse p. e.: *La temperanza è una virtù; ma la temperanza è lodevole; dunque la virtù è lodevole.*

Sillogismo semplice categorico. — Il sillogismo semplice categorico è formato da tre proposizioni semplici-categoriche, p. e: *La virtù è lodevole; ma la temperanza è una virtù; dunque la temperanza è lodevole.*

Il sillogismo consta di tre termini: il minore ed il maggiore soggetto cioè e predicato della conclusione e il termine medio, il quale non entra mai nella conclusione.

Il sillogismo è sottoposto a queste otto regole:

1.° *Terminus esto triplex: medius, maiorque, minorque* (i termini devono essere tre: il medio, il maggiore e il minore).

2.° *Latius hos quam præmissæ conclusio non vult* (i termini, maggiore e minore, non debbono essere presi nella conclusione in senso più largo che non siano nelle premesse). Per cui si ragionerebbe male dicendo: *gli empii sono infesti alla società; ma alcuni filosofi sono empii; dunque i filosofi sono infesti alla società.*

3.° *Nequaquam medium capiat conclusio oportet* (Il termine medio non deve mai entrare nella conclusione).

4.° *Aut semel aut iterum medius generaliter esto* (o una volta o ambedue le volte il termine medio deve essere preso generalmente).

Sbaglierebbe chi dicesse: *Alcuni filosofi sono spiritualisti; alcuni filosofi sono materialisti; dunque alcuni spiritualisti sono materialisti.*

5.° *Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem* (se tutt' e due le premesse affermano non si può concludere negativamente).

6.° *Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur* (non si può concludere da due premesse negative).

7.° *Peiorum sequitur semper conclusio partem* (la conclusione segue sempre la parte peggiore). E s' intende per parte peggiore la particolare rispetto alla universale, la negativa rispetto all'affermativa.

8.° *Nil sequitur geminis ex particolaribus nuquam* (non può dedursi conclusione da due premessi particolari).

Sillogismo composto. — Chiamasi composto il sillogismo la cui maggiore è una proposizione composta; esso è di tre specie: il condizionale, il disgiuntivo ed il copulativo.

Il sillogismo condizionale è quello che ha per maggiore una proposizione condizionale, p. e: *Se Dio è giusto, la virtù sarà premiata ed il vizio punito; ma Iddio è giusto; dunque la virtù sarà premiata ed il vizio punito.*

Il disgiuntivo è quello la cui maggiore è una proposizione disgiuntiva, p. e: *O l' anima perisce col corpo o sopravvive al medesimo; ma non perisce col corpo; dunque gli sopravvive.*

Copulativo è quel sillogismo la cui maggiore è una proposizione copulativa negativa, p. e: *Non si può pensare e insiem negare la verità; ma lo scettico pensa; dunque lo scettico non può negare l'esistenza della verità.*

Nel sillogismo distinguonsi i modi e le figure; i modi derivano dalla conclusione delle proposizioni secondo la loro universalità o particolarità, la loro affermazione o negazione; sono in numero di 64, dei quali 23 soli concludono. Non istaremo noi qui a esporli, data che la loro importanza è minima, e rimandiamo gli studiosi a testi di filosofia superiori.

Le figure sono quattro, le prime tre di Aristotele e

l'altra di Galeno e dipendono dai diversi uffici che il termine medio fa nella proporzione.

Si ha la figura prima se il termine medio tien luogo di soggetto nella maggiore e di predicato nella minore, p. e: *Ogni metallo è corpo; ma ogni piombo è metallo; dunque ogni piombo è corpo.*

Si ha la seconda quando il medio tien luogo di predicato in ambedue le premesse, p. e: *Nessun vivente è metallo; ma ogni piombo è metallo; dunque nessun piombo è vivente.*

La terza quando il medio fa da soggetto in tutt'e due le premesse, p. e: *Ogni metallo è minerale; ma ogni metallo è corpo; dunque qualche corpo è minerale.*

La quarta quando il medio fa da predicato nella maggiore e di soggetto nella minore, p. e: *Tutti gli animali ragionevoli sono uomini; ma tutti gli uomini sono bipedi; dunque alcuni bipedi sono animali ragionevoli.*

CAPITOLO VIII.

Delle altre forme di argomentazione. — Altre principali forme di argomentazione sono: l'entimema, il polisillogismo, l'epicherema, il dilemma e il sorite.

Entimema è un sillogismo completo nella mente, ma imperfetto in quanto all'espressione, p. e: *Mortale, non serbar odio immortale.* E qui per formare il sillogismo completo si dovrebbe dire: *L'uomo mortale non deve serbar odio immortale; ma tu sei mortale, dunque...* ecc.

Polisillogismo è una serie di sollogismi siffattamente connessi che la conclusione di quello che precede sia una premessa del susseguente, finchè si arrivi ad una conclusione che è la questione proposta, p. e: *L'uom forte è magnanimo; il sapiente è uomo forte; dunque il sapiente è magnanimo. Il magnanimo è invincibile; il sapiente è magnanimo, dunque è invincibile. Chi è invin-*

cibile è superiore alle avversità; il sapiente è invincibile, dunque è superiore alle avversità. Chi è superiore alle avversità non si lascia soverchiare dalla tristezza; il sapiente è superiore alle avversità, dunque il sapiente non si lascia soverchiare dalla tristezza.

Epicherema è un sillogismo di cui una delle premesse od anche ambedue vanno accompagnate dalla sua prova, p. e: così dice Cicerone nell'orazione pro Milone: *È permesso uccidere un uomo che tende insidie alla vita altrui, perchè ciò concedono le leggi naturali, il diritto delle genti e l'esempio dei nostri maggiori; ma Clodio ha teso insidie a Milone perchè così lo dimostrano l'apparato, le minaccie, il seguito ed altro, dunque fu lecito a Milone ucciderlo.*

Dilemma è un sillogismo detto anche cornuto, per cui da ciascun membro di una proposizione disgiuntiva si trae una conclusione contro l'avversario, p. e.: *O è vero che si deve dubitar di tutto o è falso; se è vero, dunque esiste qualche verità. Se è falso, non si deve dunque dubitar di tutto.*

Sorite è un sillogismo formato da una serie di proposizioni siffattamente connesse che il predicato della prima diventa soggetto della seconda; il predicato di questa soggetto della terza e così di seguito finchè il soggetto della prima che è soggetto della questione si unisce col predicato dell'ultima che è pure il predicato della questione, p. e.: *Lo scettico dubita; chi dubita pensa; chi pensa giudica; giudicare è affermare una relazione fra due oggetti; questo poi non è altro che ammettere una verità; dunque lo scettico ammette qualche verità.*

CAPITOLO IX.

Dei sofismi. — Sofisma è un'argomentazione falsa nascosta sotto le apparenze del vero. I sofismi possono

essere di forma o di materia e chiamansi più propriamente paralogismi i sofismi per vizio di forma.

I sofismi poi sono divisi dai dialettici in verbali (fallacie grammaticali) e mentali (fallacie logiche). I sofismi verbali avvengono quando si abusa dei termini in modo da generare equivocazione od anfibologia nel discorso; la pronuncia, la sintassi, la punteggiatura, ecc., possono dar luogo ad ambiguità.

Sono invece fallacie logiche o sofismi mentali quelli che contengono false relazioni fra le idee ond'è formato il ragionamento. I principali sono:

1.° **L'ignoranza d'elenco** quando si sbaglia o si cambia la questione inavvertentemente o scaltramente, sostituendo un altro soggetto a quello di cui si tratta.

2.° **Petizione di principio** quando si suppone vero ciò che è in questione; e chiamasi poi circolo vizioso quando si cerca di provare due cose reciprocamente, l'una per mezzo dell'altra.

3.° **Falsa cagione** quando si attribuisce ad un fatto una causa che non è la vera. Su questo sofisma si basano tutti i pregiudizî e non si sente poche volte dire che il rovescio del sale, dell'olio sono cause di disgrazie future e che la cometa è apportatrice di guerra.

4.° **Fallacia accidentis** quando si considera come essenziale ad una cosa ciò che non le è che accidentale.

5.° **Falso supposto** quando si suppone vero ciò che è incerto.

6.° **Sofisma ad verecundiam** quando per sostenere la nostra tesi ricorriamo all'autorità di persone o di scritti ragguardevoli.

7.° **Sofisma ad ignorantiam** quando ci valiamo dell'inettitudine del nostro avversario per aver ragione.

8.° **Sofisma ad hominem** allorchè facciamo conto degli errori che il nostro avversario commette per combattere il suo ragionamento.

CAPITOLO X.

Metodo. — Metodo in generale è ordine di operazioni ad un fine. Il metodo dividesi in inventivo o inquisitivo quando si procede alla ricerca della verità, ed esso suddividesi a sua volta in autodidattico quando alla ricerca del vero possiamo procedere da noi soli, e autoritativo invece quando vi giungiamo ajutati da altri.

Appellasi dimostrativo quando si espongono ad altri le ragioni delle verità conosciute.

Metodo didattico è quello che si adopera per insegnare ad altri la verità.

Della induzione. — L'induzione è quella maniera di ragionare per la quale dal particolare si conclude al generale e prende perciò anche il nome di generalizzazione, p. e.: Essendosi constatato che le nostre sensazioni prolungate e ripetute si affievoliscono, veniamo ad inferire in tesi generale che " l'abitudine scema la sensitività ".

L'induzione è *naturale* quando è fatta spontaneamente dall'uomo, mentre è *scientifica* quando richiedonsi alcuni antecedenti e preliminari quali l'osservazione, l'esperienza e il paragone che voglionsi ritenere come basi di una buona induzione.

L'osservazione è l'attento esame di una data cosa per acquistarne una cognizione chiara e precisa. Noi nell'osservare facciamo uso dell'analisi che è la divisione di un tutto nelle sue parti e della sintesi che è l'operazione inversa, ossia il ricongiungimento delle parti in un tutto.

Diciamo esperienza quell'operazione mediante la quale provochiamo ad arte o produciamo in qualunque modo un dato fatto per meglio conoscerlo.

Tanto l'osservazione che l'esperienza possono essere esterne od interne a seconda che si riferiscono al mondo sensibile esistente fuori di noi o a quello interno della nostra coscienza.

Paragone si ha allorchè raffrontiamo due o più oggetti fra di loro onde vedere in che si assomiglino o in che differiscano.

Per paragonare si può far uso di quattro metodi così detti *di concordanza, di differenza, dei residui, delle variazioni concomitanti.*

Riguardo al primo diremo che allorquando la mente nostra considera un fenomeno, considera tutte le circostanze in cui avviene e da questo deduce quale sia la causa di esso fenomeno. Così, p. e.: osservando che nei successivi eclissi lunari la luna s'interpone fra la terra ed il sole, gli astronomi attribuirono come causa dell'eclissi questo interporsi.

Si ha il secondo metodo quando tra i casi in cui un dato fenomeno si presenta o non si presenta, tutte le circostanze sono comuni, eccetto una solamente che si verifica nel primo; questa è da ritenersi la causa del fenomeno. Così, p. e., considerando che la neve cade nelle regioni fredde e non si verifica questa caduta all'equatore, si argomenta che causa della formazione della neve è il raffreddamento improvviso dell'acqua cadente nelle alte atmosfere.

Si ha il terzo metodo quando, dopo aver osservato un fenomeno ed aver tolto tutto ciò che è effetto di cause antecedenti, il residuo è effetto dell'antecedente che rimane. Così, p. e., calamitato un pezzo di ferro ed isolatolo, questo può alla sua volta attirare a sè altro ferro, e ciò in effetto dell'antecedente rimasto (ferro calamitato) e non dell'antecedente tolto (calamita).

Si ha l'ultimo metodo allorchè osserviamo che alla modificazione della causa corrisponde la modificazione del-

l'effetto, e da ciò possiamo stabilire una relazione causale.

Così, p. e., dato che le burrasche nell'oceano Pacifico sono causate dai monsoni (venti speciali), dalla maggiore o minor forza di questi deriverà la maggiore o minor forza delle prime.

L'analogia è la somiglianza di due o più oggetti fra loro, ed essa si accosta molto all'induzione, talchè la si può chiamare una induzione imperfetta. Dell'analogia si fa molto uso in ogni disciplina, e noi sappiamo benissimo, per dare un esempio, che i medici si valgono di animali che più assomigliano all'uomo per fare le loro esperienze; e dai risultati ottenuti inferiscono che così deve pur accadere nel corpo umano e in tal modo operano per analogia.

Un mezzo, benchè indiretto, d'investigare la verità è pure *l'ipotesi*, la quale si può definire una supposizione plausibile fatta per renderci ragione d'un qualche cosa; essa deve sottostare a queste due regole:

Non assumere di più di quel che valga a spiegare i fenomeni.

Assumere tanto che valga a spiegare tutti i fenomeni.

Deduzione. — La deduzione è un raziocinio con cui si prova la verità delle proposizioni universali indipendenti dai casi particolari.

Principio fondamentale del metodo deduttivo è questo: " Vuolsi di continuo conservar l'evidenza dei nostri ragionamenti a fine di scoprire la verità senza tema d'ingannarci. „ " Bisogna ragionare solo intorno a quelle cose di cui si ha l'idea chiara e distinta. „ " Bisogna cominciare dalle cose più semplici e facili e fermarvici quanto occorre prima di investigare le cose più difficili e complesse. „ " Bisogna porre con precisione lo stato della questione di modo che non si possa divagare. „

La deduzione è *immediata* allorchè un giudizio è con-

tenuto evidentemente in un altro e resta facile così a dedurne la conseguenza con un semplice sguardo della mente, p. e.: *La somma dei tre angoli d'un triangolo qualunque è uguale a due retti; dunque un angolo del triangolò equiangolo è la terza parte di due angoli retti.*

La deduzione è mediata se si trova per mezzo di una terza, ed allora si ha il raziocinio od argomentazione.

MORALE

La morale solitamente si definisce la *Scienza dei costumi.*

Si dice che la morale è una scienza, ma perchè fosse veramente tale bisognerebbe che si spiegasse molto più ampiamente la coscienza morale mentre rimane nella sua natura inesplorata; perciò invece di scienza converrà dare ad essa il significato di *studio dei costumi e delle cagioni normali di essi.*

La morale ha grande relazione colla psicologia da cui direttamente deriva, tanto che chiamasi psicologia morale quella parte che tratta del volere, del sentimento, ecc. già trattati a parte nella psicologia. In ogni caso la morale trova nella psicologia i suoi *presupposti,* inquantochè gli elementi principali della morale, *l'affetto, la volontà* e *il sapere* sono dati dalla psicologia; questi elementi considerati in sè stessi ci danno la psicologia, se li consideriamo rispetto al fine ci danno la morale; perciò a giusta ragione si disse che la morale è un estendersi naturale della psicologia, un compimento logico di essa. Lo studio della morale è difficilissimo ed oscuro, il metodo quindi di cui si fa uso per istudiarla è incerto;

non può essere esclusivamente positivo perchè essa tratta di tutti i problemi metafisici che toccano l'uomo; non può essere d'altra parte del tutto deduttivo poichè riguarda essa scienza, specialmente nelle applicazioni dei fatti che sono studiati anche col primo metodo. Diremo adunque che il metodo vero per lo studio di questa scienza è un metodo *induttivo* e *deduttivo* ad un tempo, intendendo qui per metodo induttivo quello che trattarono il Galilei, Bacone, Cartesio, ecc., cioè induzione e non empirismo.

Noi studieremo questa parte della filosofia nel suo capitolo più importante, cioè nella psicologia morale che definiremo: *Quella parte della psicologia che studia la facoltà dello spirito in rapporto al bene morale.*

PARTE TERZA

PSICOLOGIA MORALE

Possiamo studiare la psicologia morale suddividendola in questi brevi capitoli che tutta la compendiano.

CAPITOLO I.

Dell'istinto. — L'istinto è un sentimento che si genera negli animi tutti per effetto immediato della conformazione degli organi corporali che li incita a certi speciali movimenti ed operazioni. Prima che nell'uomo si manifesti la volontà compare l'istinto che è uno e vario che è attività e forza dalle altre forze distinta perchè a fine di raggiungere uno scopo deve mettere in attività altre forze: così l'istinto che va sotto il nome di sonno è una forza che stimola i nervi motori e li indirizza a speciale movimento delle palpebre. L'istinto quindi possiamo intenderlo come forza e come fondato sul bisogno dell'organismo vivente per la sua conservazione. Tutte le forme assunte dall'istinto sono dirette all'appagamento dei bisogni vitali. Negli animali più bassi l'intelligenza e l'istinto stanno tra loro in ragione inversa; non così

negli animali superiori; così nell'uomo, a misura che s'avanza nella vita, diminuisce l'istinto col crescere della facoltà intellettiva.

Negli animali della bassa scala zoologica l'istinto si sviluppa presto, appetendo subito appena nato l'oggetto che gli può portare utile e fuggendo ciò che gli può riuscire di danno. Riguardo al processo dell'istinto non dobbiamo intenderlo o confonderlo coll'intelligenza, perchè in tal caso l'animale sarebbe uomo, mentre sappiamo che l'animale opera sempre allo stesso modo: l'istinto quindi è un'alta ragione che regge fatalmente gli animali e non si può confondere coll'intelligenza e tanto meno coll'attenzione volontaria. L'atto istintivo si differenzia dall'atto riflesso e dall'atto volontario: intendiamo per atto riflesso l'atto per cui un organo reagisce necessariamente per la conformazione e costituzione sua ad una eccitazione (p. e.: il chiudere degli occhi davanti ad una luce soverchia; il succhiare del bambino dal seno materno). L'atto istintivo si distingue adunque dall'atto riflesso perchè questo è fisiologico mentre l'istintivo è psichico. L'atto istintivo poi si distingue dall'atto volontario (potenza motiva dell'animo ragionevole) perchè mentre quest'ultimo non solo varia da individuo a individuo, ma anche nel medesimo individuo a seconda del momento, del sesso, dell'ambiente, ecc.; l'atto istintivo non solo è il medesimo nello stesso individuo, ma anche nei diversi individui: quest'ultimo è cieco rispetto al fine il volontario no.

Caratteri dell'istinto. — I caratteri principali dell'istinto sono quattro:

a) è cieco rispetto al fine non supponendo, come l'atto volontario, la netta rappresentazione;

b) è uniforme esplicandosi sempre allo stesso modo

c) è immutabile nella sua essenza, quantunque determinate cause possano atrofizzarlo e riprodurne uno nuovo;

d) è infallibile tendendo senza sforzo all'objetto proprio.

L'istinto va ben differenziato dall'abitudine quantunque vi sieno delle analogie.

Intanto per abitudine intenderemo la ripetizione costante d'un medesimo atto: essa si distingue dall'istinto perchè varia da individuo a individuo, mentre carattere dell'istinto è l'uniformità: di più l'una e l'altra stanno quasi in rapporto inverso. Esiste un'analogia importante e si è questa: che coll'esercizio ambedue si perfezionano e che tutt'e due sono in parte ereditarie.

Tre scuole principali intendono spiegare l'istinto diversamente:

1.° Quella del Condillac (lo spiega coll'intelligenza e coll'abitudine).

2.° Quella del naturalista Carlo Darwin (lo spiega coll'esperienza e coll'eredità.

3.° Quello di Arturo Schopenhauer (lo spiega con una finalità inconscia).

Riguardo alla prima diremo che i mirabili effetti degli animali industri (api, baco da seta) non possono essere attribuiti all'esperienza e tanto meno all'intelligenza, perchè nell'industria loro avrebbero varcato quella cerchia che non abbiamo mai visto oltrepassare.

Concludendo: le tendenze istintive sono inconscie ed hanno origine da principî tanto ideali che reali: spiegazioni assai superiori a quelle del sensismo del Condillac.

CAPITOLO II.

Del volere. — Innanzi tutto definiremo il volere come potenza motiva dell'animo ragionevole. Già abbiamo visto il processo dell'istinto: ora questo spinge l'uomo

ad arricchire la mente di sempre utili cognizioni, ad ordinare queste ultime in modo di formare un nesso armonico che lo scosti dalla realtà e lo elevi su di essa.

Da qui scaturisce il volere: da questo istante le nostre cognizioni non sono soltanto opera della natura, ma anche di noi stessi e del nostro volere. Il volere presuppone l'istinto, la tendenza, l'appetito e il desiderio; da essi scaturisce, ma non si può con essi in nessun modo confondere; infatti il tendere è un movimento dell'anima che segue l'istinto e la sua direzione: questo movimento psichico diventa desiderio quando è diretto al conseguimento di un determinato oggetto. Mentre il desiderio può essere accompagnato dalla rappresentazione d'un oggetto preciso, l'istinto e la sua tendenza non lo possono: così pure pel desiderio è una condizione l'essere accompagnato da coscienza, non così per il bisogno, per l'istinto, per la tendenza; infatti una forte affezione dell'animo può portarci all'atto senza riflessione e senza coscienza: in questo caso l'io scompare e si ha la passione.

Nel volere distingueremo tre atti:

a) è in facoltà del volere di arrestare le tendenze, così che queste da sole non possono raggiungere il fine richiesto;

b) è una stima o riflessione sulla tendenza;

c) è una risoluzione o decisione colla quale si stabilisce di portare o no a risoluzione il risultato della stima. Il volere appare in tutti e tre gli atti, ma in un modo tutto affatto diverso; intanto bisogna ben distinguere l'un atto dall'altro per sfuggire al determinismo, di cui parleremo in seguito più ampiamente.

Se il volere esiste come atto psichico, certamente deve aver avuto un'origine, origine derivante da un impulso a realizzarsi e a volere; questo impulso non può derivare dalla facoltà delle rappresentazioni, poichè se questa

spiega la produzione dell'appetizione e delle percezioni, non può dare i motivi del nostro operare; neppure lo potrebbe la facoltà di desiderare, poichè la volontà è distinta dai desiderî fin dal suo nascere; bisogna quindi conchiudere che vi è un impulso primitivo originario dell'anima a dimostrarsi libera di fronte alla necessità.

Gli affetti. — Il concetto di affetti o affezioni si svolse in senso schiettamente etico (morale): potremo definire l'affetto (dal verbo latino *afficior*), la coscienza della sensibilità, e in questo caso comprende anche i sentimenti. Secondo che per essi la forza dell'organismo s'accresce o diminisce si distinguono in *stenici* (quelli caratterizzati da un aumento di forze), *astenici* (quelli caratterizzati da una diminuzione di forze). Fra i primi, a cagion d'esempio: l'allegria, la collera, l'entusiasmo, l'estasi; fra i secondi: il pentimento, la perplessità, l'ansietà, ecc.

Le passioni. — Sono moti dell'anima che hanno origine dal piacere o dalla pena: l'esistenza delle passioni si può riconoscere dal fatto che diventa quasi impossibile alla volontà di resistere alla forza di un sentimento. Le passioni costituiscono il carattere, poichè senza passioni non si hanno grandi virtù, ed essendo uomo di carattere quello che sottopone la sua vita ad una norma di condotta. Tra l'affetto e la passione esiste questa grande differenza: che il primo informa normalmente la vita morale dell'individuo; la seconda le dà il carattere di anormalità modificando profondamente la condotta umana e lasciando traccie indelebili nell'individuo.

Della malattia del volere. — Il volere, come qualsiasi atto psichico, può presentare dei caratteri d'anormalità che chiameremo " malattie della volontà ".

Uno stato di malattia primordiale della volontà l'abbiamo nella *irresoluzione*, la quale può derivare tanto da debolezza d'eccitamento quanto da sovrabbondanza di idee, quantunque la vera causa stia sempre nel carattere.

Eccetto questo possiamo distinguere le malattie della volontà in *debolezze*, ed *abulie* secondo che la volontà è indebolita od abolita del tutto. Il primo gruppo però distinguesi:

1.° Debolezza per mancanza di eccitamenti.

2.° Debolezza per eccesso di eccitamenti.

Il primo gruppo comprende dei fatti di caratteri semplici con abbozzo nei caratteri deboli. Si adduce ad esempio il caso di un uomo che cercata dell'acqua fa rimanere davanti a sè il servo colla tazza senza prendersene, poichè gli sembrava che un altro uomo si fosse impossessato del suo io. La debolezza di volontà deriva anche da un sentimento di paura; così si racconta di un uomo che frammischiatosi a caso a delle sedizioni non può restar solo: se esce non accompagnato, fermatosi in mezzo alla strada vi rimarrebbe fermo per delle ore intere se alcuno non lo riconducesse a casa. In certi casi si ha un'ansietà bizzarra che paralizza la volontà ed è detta allora *agorafobìa.*

Ma la forma patologica più spiccata del carattere irresoluto l'abbiamo nella così detta *manìa* del *dubbio,* che è uno stato d'esitazione continua per i più varî motivi, con impotenza d'arrivare ad un risultato definitivo. Si narra a proposito d'un uomo che prima di dirigersi ad un certo luogo si faceva tali domande: Questa passeggiata mi apporterà fortuna o sfortuna, vita o morte, piacere o dolore? mi accadrà una disgrazia oppure no? ecc. Questa malattia del volere deriva in ispecial modo da debolezza di carattere. La debolezza poi di volontà confina coll'*annichilimento,* nel qual caso l'ammalato sembra stupido senza esserlo veramente. Si cita a cagion d'esempio il caso di un uomo che sembra idiota in modo da non poter svestirsi, andare a letto da solo; guarito, affermava che una voce interna gli diceva: " Non ti muovere altrimenti tu sei morto. "

Consideriamo ora il secondo gruppo nel quale vedremo casi affatto opposti ai precedenti; possiamo dividerli in due gruppi ben distinti.

1.° L'impulso può essere improvviso e incosciente.

2.° Distruzione completa della volontà come negli individui perseguitati dalle idee del suicidio e che non possono resistergli contro. Il passaggio dello stato sano a queste forme patologiche è quasi insensibile: tutti questi stati morbosi portano poi alla dissoluzione della volontà, il che può accadere per avvelenamento, lesioni al cervello, ubriachezza, abuso delle bevande alcooliche. Ben altra cosa di queste vere malattie della volontà sono quei casi in cui la volontà opera sotto una forma vacillante; il miglior esempio che si possa dare è quello del *carattere isterico.*

Le isteriche passano repentinamente dal riso al pianto, dalla gioja al dolore, dall'abbattimento all'entusiasmo, ora gridando, ora incapaci di articolar parola, impediti da un nodo alla gola e da un'oppressione continua: il loro stato morboso si potrebbe esprimere così: le isteriche non sanno, non possono e non vogliono volere. Avviene di frequente che l'isterica rimane coricata per delle intere settimane perchè incapace di restare in piedi e di camminare, e si ha allora la paralisi psichica. Analoghi ma non identici al caso d'isterismo sono quelli dell'*estasi* e del *sonnambulismo*, nei quali si ha veramente l'annichilimento della volontà; lo stato mentale dell'estasi si riduce ad una idea-imagine, la quale serve di fondamento ad un gruppo unico d'idee; ben nota è la descrizione d'estasi di Santa Teresa.

Nel caso del sonnambulismo si hanno le variazioni del semplice assopimento allo stupore profondo. La volontà poi negli idioti si può riassumere in queste parole: gli idioti non possono esprimere i loro bisogni eccetto che la fame pel mezzo di grugniti e d'altri simili atti.

CAPITOLO III.

Della legge morale. — L'uomo operante sente qualche cosa di superiore che gli comanda di fare alcune azioni ed altre ne vieta, al che se può sottrarsi in fatto non può mai sottrarsi in diritto; chiameremo questa superiorità col nome di legge, e siccome essa ha per fine il bene dell'uomo, la chiameremo legge morale, la quale certamente deve essere esistita da che uomo abitò il mondo, prendendo questo vocabolo in senso collettivo perchè il significato stesso di legge importa pluralità e non unità. Nei diversi tempi differentemente fu intesa la legge morale: nell'antichità era lo stesso fato a cui si doveva ubbidire; nel medioevo aveva un carattere essenzialmente divino; oggi la sua origine si ricerca nella coscienza umana. Ma prima di parlare particolarmente di essa legge morale fa d'uopo intenderci sul significato della parola *bene*, il quale da essa rampolla. Intanto l'uomo opera per un bene qualsiasi, il fine del suo operare; definiremo il bene come " il naturale appagamento ad una tendenza qualunque. „ Qui parliamo del bene in senso assoluto, cioè senza porre distinzione fra beni veri e beni falsi, cioè fra quei beni che apparentemente sembrano veri ma che realmente non lo sono. Il bene non si può separare dal dovere perchè con esso costituisce quello che i filosofi chiamano il fine supremo della vita; l'idea del bene non si può confondere con quella del piacere e dell'utile poichè questo dovendo subire delle modificazioni non possono essere quindi la regola nella condotta verso noi stessi e nel rapporto cogli altri. Ciò premesso veniamo prima ad intenderci sul vocabolo legge e poi a che s'intende per

legge morale; definiremo la legge così: " una costante ripetizione d'un fenomeno ", e siccome ogni disciplina ha le sue leggi, così abbiamo: leggi fisiche, etiche, storiche, sociali, matematiche..., ecc. Fra la legge fisica e la legge morale occorrono queste principali differenze:

1.° La legge fisica manca di caratteri di autorità, merito, demerito proprî della legge morale.

2.° La legge morale deve essere seguìta: la fisica è soltanto seguìta.

3.° Il valore della legge morale non varia anche se venisse da tutti violata, mentre per la legge fisica basta un solo fatto decisivo per ridurla ad una semplice ipotesi. Fondamento poi del concetto legge è la nozione d'uniformità ed ordine tra le cose che si succedono. Ed ora intendiamoci sul significato della legge morale; la miglior definizione crediamo che l'abbia data il Rosmini, il quale così la definisce: la legge morale è una nozione della mente, con l'uso della quale si fa giudizio della moralità delle azioni umane e secondo la quale si deve operare. E appunto le azioni umane sono buone o malvagi a seconda che si avvicinano o si scostano dalla legge morale. I caratteri principali della legge morale sono i seguenti:

1.° Essa è *suprema* perchè da essa hanno origine tutte le altre.

2.° È *obbligatoria* perchè importa necessariamente un comando assoluto.

3.° È *universale* perchè si applica a tutti gli esseri ragionevoli in tutti i tempi, in tutti i luoghi e in tutte le condizioni.

4.° È *immutabile* benchè possa essere diversamente applicata nella diversa circostanza e da popoli diversi. La qual cosa non è in contraddizione per niente affatto a quanto sosteniamo, perchè pur ammettendo il mutamento della legge morale non vogliamo affermare con

questo ch'essa non sia esistita, nello stesso modo che non possiamo negare che l'America non esistesse prima che Colombo e gli altri esploratori la scoprissero.

La legge morale è la condizione necessaria, suprema, assoluta dell'umano operare: ne riesce di conseguenza che rivelandola suscitiamo in noi quel sentimento di irrequietezza che chiamiamo *rimorso;* al contrario invece quando ad essa ci conformiamo si suscita in noi un sentimento di pace e tranquillità; questi due opposti sentimenti formano la *sanzione morale* (giudizio morale che si fa sulle nostre azioni). Questa sanzione morale trova il suo fondamento nella *coscienza morale* che definiremo: giudizio pratico della bontà e malvagità delle nostre azioni. Tre sono i suoi momenti, addomandandosi secondo essi: *antecedente, concomitante* e *conseguente*, secondo che precede, accompagna o segue l'azione.

Abbiamo poi la *sanzione sociale* (giudizio fatto dalla coscienza pubblica sulle nostre azioni); la *sanzione penale* (quella che accompagna le leggi umane); la *sanzione religiosa* (quella che accompagna le leggi divine presupponendo l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima).

Origine della legge morale. — I filosofi diedero alla legge morale un'origine diversa, a seconda del metodo diverso (induttivo o deduttivo) che adoperavano nella ricerca; così Emanuele Kant diede un origine a priori alle leggi morali; il Mill, il Bain, lo Spencer ne hanno dato un origine a posteriori. Kant distingue due imperativi: il *categorico* (quello che ci comanda di fare un'azione che ha ragione di fine) e l'*ipotetico* (che ci comanda di fare un'azione che ha ragione di mezzo); la legge morale sarebbe appunto un imperativo categorico, il quale così si formola: " opera in modo che la massima della tua azione possa diventare una norma universale di condotta. „

Fa d'uopo poi che la volontà sia legge a sè stessa (autonoma): quindi l'imperativo categorico così ancora si può formulare: " Opera in modo che la tua volontà possa considerarsi come dettatrice di leggi universali. „ Riassumendo si può dire che secondo Kant tutte le falsità della morale prekantiana provenivano dal supporre che la volontà debba ricercare fuori di sè stessa la legge determinativa dei suoi atti: contrariamente quindi il principio della vera morale è questo solo, l'autonomia, cioè la volontà deve essere autonoma (dettatrice di legge a sè stessa). Contro questa dottrina di Kant si osserva che il concetto di legge importa di necessità un superiore che l'ordina e un inferiore che ubbidisca: ora senza l'uno o l'altro è impossibile l'esistenza della legge. Kant negando l'eteronomia abolisce il superiore, affermando l'autonomia abolisce l'inferiore: quindi abolisce la legge. Il Mill e il Bain partono da un sentimento di paura dell'autorità civile primitiva, riguardo alle azioni, che è propria dell'uomo: poi giungono ad un giudizio delle azioni altrui; quindi paura e giudizio si associano; si erige nel nostro interno un tribunale che giudica come quello esteriore; per la qual cosa possiamo dire che dopo aver ubbidito all'autorità esterna ubbidiamo alla nostra coscienza solamente.

CAPITOLO IV.

Della libertà d'arbitrio. — Prima di parlare particolarmente di essa libertà d'arbitrio vediamo in quanti modi i filosofi intendono il vocabolo libertà.

Abbiamo la *libertà fisica* che è una potenza di fare quel che si vuole; la *libertà individuale* che è la capacità di decidersi in seguito ad una deliberazione; il *libero*

arbitrio o potere di scelta indipendente, e finalmente la *libertà morale* o potere di operare secondo massime generali. Per noi l'essere libero è la stessa cosa che determinarsi da sè medesimo ad un'azione piuttosto che ad un'altra, onde ben a ragione il Rosmini dice che " la libertà consiste nel non patire necessità ".

In tesi generale possiamo asserire che la libertà esiste nell'uomo in quanto che è nell'individuo la capacità di procurarsi le condizioni esterne; però la libertà non si deve intendere come un fattore costituente dell'azione medesima perchè voluta, ad esempio l'azione del ricordare e del volere: in quest'azione non vi è più campo a libertà; in altre parole è libera la risoluzione di eseguire quell'atto, non già l'atto medesimo nella sua esecuzione.

Avendo detto che la libertà esiste nell'uomo, esaminiamola rispetto alle sue facoltà, cioè rispetto alla *memoria*, alla *sensazione* e alla *conoscenza*.

Noi siamo liberi di ricordare o no, di sprofondarci in una meditazione o distrarci, di prendere o no questa risoluzione, ma una volta che questa abbiamo presa non è più in facoltà nostra d'arrestare l'esecuzione per il meccanismo psichico.

Riguardo alla sensazione diremo che come nei fatti di memoria e associazione noi siamo liberi di compiere o meno un dato atto, così potrebbe affermarsi che nell'atto della sensazione siamo passivi e non attivi; però volendo possiamo rimuovere la sensazione. Nei fatti di conoscenza ci troviamo nelle identiche condizioni della sensazione per il meccanismo fisiopsichico; certamente che se consideriamo il pensiero psicologicamente esso ci si presenta come un processo necessario: ma se non lo consideriamo come atto conoscitivo si aggiunge allora un altro elemento, la libertà inseparabile dalla necessità logica del pensiero. Ma se vi sono scuole che am-

mettono l'esistenza della libertà d'arbitrio nell'uomo e che addimandansi indeterministe, ve ne sono altre che la impugnano e sono dette deterministe. Il determinismo assume tre forme principali: di *fatalismo*, di *caso*, di *materialismo* o *positivismo* tutte forme queste non conciliabili colla moralità, poichè sopprimono o l'agente morale o l'intenzione morale o l'uno e l'altra insieme. Il determinismo addimandasi psicologico e fisico; il psicologico dicesi tale perchè dall'analisi della volontà argomenta la necessità di operare della medesima; il fisico è quello che dice che la volontà opera necessariamente per l'influenza delle cause esterne o materiali, sottoponendo la volontà alle stesse leggi e condizioni che governano il mondo fisico. Gli indeterministi objettono al primo che eliminata la libertà dell'individuo bisognerebbe accettare l'assurdo che l'individuo non sia nè imputabile nè responsabile delle sue azioni; al fisico si objetta che i figli d'uno stesso genitore hanno caratteri morali diversi, il che vuol dire che ciascuno di essi dà alle proprie azioni un impulso diverso. I deterministi a rincalzo delle loro tesi ricorrono alla statistica, volendo con questa sostenere come l'uomo sia necessitato ad operare; la statistica si potrebbe definire: *l'aritmetica morale*, ma ci piace citare la definizione di Goffredo Achenwall: " La statistica è la scienza che cerca di osservare nei suoi fenomeni la vita degli uomini e degli Stati. „ Noi possiamo dire che la statistica studî la vita sociale nella sua varia manifestazione fisica, intellettuale, morale, economica; questa scienza fa uso del così detto metodo statistico e perviene a formulare due leggi: quella così detta *dei grandi numeri* e quella *dei piccoli numeri;* la prima dice: quando il numero dei fatti che la statistica prende a considerare è rilevante, allora col diminuire della particolarità crescono le regolarità, cosicchè quando si giungesse all'infinito allora si avrebbe

l'uniformità perfetta. La seconda è così detta perchè dalla considerazione di pochi fatti col crescere delle particolarità diminuiscono così le uniformità.

Orbene, ai deterministi i sostenitori della libertà d'arbitrio nell'uomo oppongono: le cifre relative ai fatti criminali presso i varî popoli e nei varî Stati sono diverse e variano ancora nello stesso paese e nello stesso popolo a seconda dei tempi, dei bisogni, delle condizioni sue; queste cifre abbracciano solo quelle azioni che sono punite come delitti secondo certe leggi che non sono identiche: poi quelle stesse cifre riguardano solo i fatti che sono pervenuti alla coscienza pubblica, ma non quelli occulti. Oppongono ancora gli indeterministi che la statistica considera l'esteriorità dei fatti, mentre l'interno che è proprio della libertà sfugge alla sua considerazione. La statistica, dicono ancora, non è in grado di stabilire se nelle azioni umane prevalga il progresso o la stabilità, le quali objezioni tutte confermano la concordanza della libertà del volere col principio di causalità. Ma i deterministi a sostegno della loro tesi ricorrono all'autorità del Leibnitz dicendo che anche la neve se avesse coscienza di sè potrebbe credere di cadere liberamente sulla terra, il che non importerebbe l'essere suo realmente libero, così neppure nel caso dell'uomo; gli indeterministi oppongono che affinchè la neve potesse sentire di cadere sulla terra liberamente bisognerebbe ch'essa avesse coscienza di atti non soggetti al suo volere, il che è impossibile.

I deterministi ancora sostengono che la libertà è un illusione, paragonando questa alle sensazioni ch'essi chiamano illusioni; gli indeterministi osservano che nel caso delle così dette illusioni si tratta di fatti psicologici in cui concorrono:

1.° Una modificazione del soggetto che vede ed ode;
2.° Una determinazione dell'oggetto veduto;

Ora il primo fatto è sempre vero e reale; il secondo è un fatto complesso e involge tre momenti:

a) una percezione esterna dell'oggetto sentito o veduto;

b) una rappresentazione interna dell'oggetto percepito;

c) un giudizio sulla natura di questo.

Nei primi due casi può benissimo cadere in illusioni, ma non così nell'ultimo poichè qui interviene il giudizio soggettivo. Gli indeterministi objettano ancora che il ragguaglio fra le sensazioni e il sentimento della libertà non solo è impossibile ma è anche falso, poichè i pericoli d'illusioni delle prime non possono essere del secondo perchè è un fatto tutto spirituale.

Da tutto questo deducono gli indeterministi che l'essere libero è lo stesso di sentirsi libero. A sostegno poi dell'indeterminismo stanno le leggi, i patti e le promesse che non possono effettuarsi con esseri necessariamente determinati; il principio poi di conservazione, osservato pressochè ugualmente da tutti gli animali e violato solo dall'uomo col suicidio, prova che l'uomo non è necessitato nel suo operare; infine il testimonio della coscienza, il consentimento universale, la tradizione perenne del genere umano e delle diverse religioni provano l'esistenza della libertà d'arbitrio nell'uomo: la quale del resto non può ammettersi assolutamente trovando certi limiti nel clima, nell'ambiente e nella razza.

CAPITOLO V.

Della personalità. — Addimandasi personalità la coscienza della propria individualità da qualsiasi altra coscienza. Con l'educazione del pensiero si acquista la personalità ed il carattere; mentre le idee nella perso-

nalità hanno un ufficio secondario nel carattere, con la affettività vengono a costituire la personalità morale per la quale noi ci distinguiamo dalle altre cose perchè sentiamo di essere persone, cioè perchè abbiamo una coscienza chiara del nostro pensiero e delle nostre azioni; la ragione poi ci dà il sentimento della nostra dignità che ci spinge a conservare il carattere, il quale si distingue dal temperamento perchè questo si eredita, quello invece si acquisisce.

Definiremo il carattere morale come l'assieme delle qualità psichiche e morali che danno un'impronta speciale agli individui, alla famiglia, alle razze; alla formazione del carattere contribuiscono tutti gli elementi della personalità (condizioni organiche ereditarie ed acquisite; le sensazioni, emozioni, la memoria, la volontà).

La personalità come il volere può presentare dei caratteri anormali, perchè tale è la personalità quale l'organismo: mutando questa anche quella deve subire delle modificazioni, le quali possono derivare da *turbamenti organici, turbamenti affettivi, turbamenti intellettuali, turbamenti mnemonici;* tutti questi turbamenti spesso producono la dissoluzione della personalità.

Per i primi l'io non esiste, a meno di subire continue variazioni. Nei mostri doppî fisiologicamente si hanno due persone; moralmente sono incompleti; nei gemelli anzi si ha uguale costituzione fisica e morale; così si cita l'esempio di due fratelli gemelli, di cui uno era affetto da oftalmia in Parigi e pensava che pure il fratello dimorante a Vienna dovesse averla; infatti questi scrive annunciando di essere pure colpito da oftalmia e di essere certo che anche il fratello dovesse averla.

Per i turbamenti affettivi le tendenze che concorrono a formare il carattere sono determinate dall'organismo: le variazioni stesse della nutrizione possono far variare la personalità, la quale d'altra parte può cambiarsi e

pervertirsi colla diversità del sesso (eunuchi, ermafroditi). Per i turbamenti intellettuali si hanno alterazioni della personalità per causa d'alterazioni dei cinque sensi (parestesie e distesie): per essi si hanno casi in cui l'ammalato si sente doppio avendo un io che pensa e un io che agisce. Per i turbamenti mneumonici si hanno alterazioni della personalità dovute alla memoria, alle idee (come negli invasati). Negli ipnotizzati invece si ha un dualismo in cui cambia l'abito ma non il carattere. Nei mistici si ha perdita di personalità, dovuta all'assorbimento dell'attività mentale da parte di un'idea.

Tutte queste malattie della personalità proseguono fino alla demenza e mettono capo all'imbecillità congenita.

Fine.

ELEMENTI DI PSICOLOGIA

GIOVANNI MARCHESINI

ELEMENTI DI PSICOLOGIA

AD USO DEI LICEI

Seconda Edizione interamente rifatta



IN FIRENZE
G. C. SANSONI, EDITORE

1901

Firenze. — Tip. G. Carnesecchi e figli

FONTI PRINCIPALI DELLE NOTE

R. Ardigò, *Opere filosofiche* — G. Dandolo, *Appunti di filosofia* — A. Faggi, *Principî di psicologia* — J. Luys, *Le cerveau* — F. Masci, *Il sogno e l'ipnosi* — Th. Ribot, *Les maladies de la mémoire* — Ch. Richet, *Essai de psychologie générale* — W. Wundt, *Grundriss der psychologie.*

CAPITOLO I

La filosofia.

§ 1. Origine e progressivo sviluppo della filosofia. — § 2. Il cómpito della filosofia. — § 3. Le scienze e la filosofia. — § 4. Importanza della filosofia.

§ 1. *Origine e progressivo sviluppo della filosofia.* – Presso i Greci e propriamente fino al secolo v, a. C., la filosofia consisteva nella ricerca scientifica, e anche nell'insieme delle cognizioni che allora si possedevano. *Filosofo* equivaleva dunque, sotto quest'ultimo rispetto, a *enciclopedico*, ma poiché prima di Socrate (vissuto in Atene nella seconda metà del secolo v, a. C.) si ricercavano soltanto le ragioni dei fatti fisici, la filosofia era null'altro che *fisica.*

I fatti fisici o esterni si osservano piú facilmente di quei fatti che svolgendosi nella nostra coscienza si dicono *interni*, per studiare i quali occorre ripiegarsi, a cosí dire, su sé stessi e isolarsi dal mondo esteriore. Nei tempi in cui lo spirito d'osservazione era ancora molto povero, avveniva pe· l'umanità ciò che avviene nell'individuo, il quale negli anni piú giovani è natur·lmente tratto all'esame di ciò che lo circonda, e solo piú tardi riesce, non senza qualche sforzo, a esaminare sé medesimo, le sue idee, i suoi atti, i moti varii dell'animo suo.

Con Socrate e Platone anche il fatto del *pensare* divenne oggetto d'indagine, perché si discusse il valore del ragionamento, e si ricercò come sia possibile acquistare i veri concetti delle cose. Allora la filosofia abbracciò nel suo dominio, con la fisica, anche la *Logica*.

Nella filosofia di Aristotele (sec. IV, a. C.) troviamo distinte, oltre la fisica e la logica, anche la *Metafisica* e l'*Etica*,[1] — e invero con Aristotele la filosofia giunge a un alto grado di sviluppo sia nell'ordine speculativo, per cui il sapere è fine a sé stesso (si vuol sapere per sapere) sia nell'ordine pratico per cui, come nell'Etica, il sapere diventa mezzo a dirigere la vita.

Questi due indirizzi, speculativo e pratico, dopo Aristotele furono variamente proseguiti, essendosi succeduti sistemi filosofici differenti e anche contraddittorî, che tuttavia si collegano fra loro come gli anelli d'una catena. Tutte le dottrine filosofiche, anche quelle che all'occhio miope d'un profano possono parere bizzarre, hanno contribuito al progresso del pensiero, ed hanno quindi nella storia della filosofia un valore non trascurabile.[2]

Il pensiero filosofico segue la legge universale dell'evoluzione, per cui, movendo da uno stadio relativamente indistinto, embrionale, si giunge a un prodotto complesso per mezzo di una serie graduale di stadi intermedî, in cui la distinzione, ossia il moltiplicarsi degli elementi prima indistinti, va progressivamente crescendo. Questa legge è, come tutte le leggi, costante, e quindi come ad essa s'informò il pensiero

passato così ad essa s'informerà anche il pensiero avvenire.

§ 2. *Il cómpito della filosofia.* - Le varie scienze hanno a proprio oggetto un ordine particolare di fenomeni: la Fisica, ad esempio, studia i fatti che si dicono fisici, la Chimica i fatti chimici, la Biologia i fatti biologici, e via dicendo. La filosofia intesa nel suo significato più ampio, non ha per oggetto un ordine particolare di fenomeni, ma *l'insieme dei fenomeni*, ossia tutta la *realtà*.[3]

Per le scienze il mondo è, a così esprimerci, uno specchio in frantumi: la filosofia, ravvicinando i frantumi, cerca d'intravedere l'imagine comune, perché infatti mira a raccogliere in una sintesi suprema, largamente comprensiva, i risultati più generali delle scienze. Le verità della filosofia hanno con le più alte verità scientifiche una relazione analoga a quella che le verità scientifiche superiori hanno con le verità scientifiche inferiori. Le scienze partono dall'osservazione dei fatti particolari e giungono a proposizioni sempre più generali: la filosofia continua questa opera di sintesi, e giunge a una proposizione universale che abbraccia tutte le generalizzazioni inferiori. La scienza è il *sapere parzialmente unificato*, perché riguarda distintamente ordini particolari di fenomeni; la filosofia è il *sapere completamente unificato*, perché abbraccia in un unico principio le sintesi parziali delle singole scienze (Spencer).

La filosofia ha pure un altro ufficio importante, perché oltre a unificare i risultati delle scienze essa,

in certo modo, li promuove e prepara. La filosofia concepisce infatti problemi che poi le scienze trattano, e da questo lato può dirsi la « matrice delle scienze » (Ardigò), come la natura è la matrice inesauribile di nuove incessanti informazioni. Questo ufficio della filosofia risulta anche dall'origine che hanno avuto le scienze.

Le nostre molteplici scienze attuali sono — scrive l'Ardigò — come i rami molti e lunghi, e replicatamente suddivisi, di un albero annoso e grande. I rami e l'albero erano da prima un solo e piccolo germoglio. Il nascere, il suddividersi dei rami venne insieme col crescere e con l'ingigantire della pianta, nella quale si è sviluppato grandiosamente il germoglio medesimo. Cosí le scienze, che ora sono tante, con nomi, metodi, oggetti tanto diversi gli uni dagli altri, una volta erano una scienza sola, la filosofia, da cui derivarono successivamente le singole scienze. Queste però anche dopo essersi svolte e distinte in discipline autonome, non cessano di avere una correlazione con la filosofia da cui sono originate, analoga alla comunanza di vita che esiste fra i rami e il tronco dell'albero.

Infine la filosofia tratta il *problema della conoscenza*, ovvero si propone di determinare il valore delle nostre idee, in rapporto alla realtà. Ciò costituisce quel ramo del sapere filosofico che si dice *Gnoseologia* o dottrina della conoscenza.

§ 3. *Le scienze e la filosofia.* - Esiste dunque tra le scienze e la filosofia uno stretto e naturale rapporto;

si può dire che le scienze si unificano nella filosofia come i raggi di un cerchio concorrono al centro comune. Pertanto sebbene i problemi delle scienze appartengano a un ordine inferiore, e quelli della filosofia a un ordine superiore, la filosofia non deve trascurare le scienze, e queste non devono trascurare la filosofia.

Il mutuo corrispondersi e integrarsi della filosofia e delle scienze, giova loro al relativo progresso. Se sussiste questo accordo, il progresso scientifico offre continuo alimento al progresso della filosofia e concorre a dirigerne le ricerche e a modificarne i risultati.[4] La filosofia alla sua volta giova al progresso delle scienze sia per la sua attitudine alla concezione del problema scientifico, sia perché unificando i risultati scientifici aggiunge a questi chiarezza e valore. Per dare un'idea della cosa, basti la seguente analogia.

Se consideriamo il punto matematico isolatamente, vi troviamo soltanto le sue proprietà prime. Se poi lo consideriamo siccome generatore della retta della quale sia l'estremità, o di un cono del quale sia il vertice, o d'una sfera della quale sia il centro, ogni volta specializziamo il concetto generico del punto, compenetrandovi il rapporto particolare con la linea, con il cono, con la sfera da esso generati. Ma se poi riassumiamo di nuovo i tre concetti speciali cosí ottenuti, in un concetto unico del punto matematico, atto a rappresentare i tre concetti medesimi, otteniamo un concetto piú chiaro e piú profondo.

Il nesso delle scienze con la filosofia appare anche per un'altra considerazione. I presupposti piú generali di ciascuna scienza appartengono, per la loro vastità, al sapere filosofico, anzi non v'è scienza che non abbia la sua filosofia. Per citare qualche esempio, esistono una filosofia del diritto, una filosofia della storia, una filosofia delle religioni, una filosofia dell'arte.

Fra le varie scienze alcune hanno con la filosofia una piú particolare attinenza pur essendo relativamente autonome: tali sono la Psicologia, la Logica e l'Etica. Le prime due si connettono intimamente con la Gnoseologia; l'Etica si connette con la filosofia in quanto dalla sintesi suprema delle scienze deriva il principio massimo di condotta che l'Etica tende a stabilire. Ma ciò potrà meglio apparire dalla diligente trattazione di queste discipline.

§ 4. *Importanza della filosofia.* - L'uomo vuole acquistare d'ogni cosa o fatto, per naturale bisogno, cognizioni sicure e quanto è possibile ampie. Egli vive pensa e opera, ma vuol conoscere la causa e il fine della vita, del pensiero, dell'azione. Osserva intorno a sé un'infinita varietà di fenomeni, dei quali brama conoscere le piú riposte ragioni, il legame, le leggi. Nella conoscenza di sé stesso e della natura egli vede infatti appagata una profonda e indistruttibile sua aspirazione, onde acquista da essa il piú grande conforto della vita. Né ciò è tutto, perché dal suo sapere egli trae anche i piú validi strumenti della sua azione.

La scienza e la filosofia non sono dunque un vano trastullo od un oggetto di sterile compiacimento. La

dignità umana, quale si rivela nel pensiero e nelle opere, ha nella cultura scientifica e filosofica la più alta espressione, mentre l'indifferenza innanzi ai più ardui ma pur sempre vitali problemi della natura e dello spirito, è infausto segno o d'ignoranza o di infiacchimento di carattere, se non di vera e propria degenerazione intellettuale e morale. L'importanza della filosofia nell'educazione dell'individuo e nella storia della civiltà è dunque innegabile.

Come illuminata visione delle ragioni supreme, la filosofia occupa il posto dei pregiudizi volgari. Come libera ricerca delle più urgenti soluzioni, essa redime lo spirito dalle cieche credenze. Il continuo succedersi de' sistemi filosofici, tutti animati da convinzioni profonde — non proprie d'un solo individuo ma molto spesso d'un' intiera epoca o anche perpetue — è prova certa della sua rispondenza a un bisogno non fittizio, e garanzia non ingannevole della sua perennità. L'indole sua per cui è largamente comprensiva, e che dava ragione ad Aristotele di definirla la *scienza delle scienze*, e il fine a cui tende rintracciando i sommi veri, la pongono all'apice della cultura, né vi è cultura perfetta che non sia anche filosofica. In essa si riflette luminosamente l'amore disinteressato della verità e del bene; in essa si manifesta non meno che in altre insigni opere umane, la sovrana potenza del pensiero.[5]

Note al Capitolo I

1. La metafisica e l'etica. — 2. I sistemi filosofici bizzarri e gli *scherzi di natura*. — 3. I problemi della filosofia pura. — 4. Il progresso della filosofia scientifica. — 5. L'alma virtù del pensiero (Ardigò-Filangieri).

1. (§ 1.) *La Metafisica e l'Etica.* - La parola *Metafisica*, con cui si designa una parte della filosofia, derivò dalla denominazione che Andronico di Rodi diede a quelli fra i libri di Aristotele, da lui ordinati, che vengono dopo i libri fisici: *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. I libri indicati con questa perifrasi trattavano della *filosofia prima*, ossia di quella parte del sapere che, oltrepassando il sensibile, è affatto razionale, e che da Aristotele è anche detta Teologia. Vi si discutono infatti problemi come il seguente: L'Essere è la sola materia, il solo essere corporeo, o c'è pure un essere incorporeo? — È chiaro che questo problema — come, per citare un altro esempio, il problema se l'anima muoia col corpo o sia immortale — non può risolversi come un problema di fisica, cioè per mezzo dell' osservazione e dell'esperimento ma, se mai, col puro raziocinio. I due problemi suddetti sono dunque essenzialmente razionali ossia metafisici.

L'*Etica* (*ἦθος*, costume, norma di condotta) riguarda gli atti umani, i costumi, e ne discute e stabilisce il valore in relazione a un principio supremo di condotta, che essa esamina e pone.

2. (§ 1). *I sistemi filosofici bizzarri, e gli scherzi di natura.* - Il variare del pensiero filosofico, da epoca a epoca, da pensatore a pensatore, apparisce ai più non come il sopravvenire della forma alla forma, del colore al colore, nello svolgimento di un fiore dalla sua gemma, dove è evidente l'ordine direttivo allo scopo dell'opera definitiva, — ma come la trasformazione casuale, e sempre rinnovantesi, della figura, nel fondo di un caleidoscopio, agitato per trastullo da un ragazzo.

Questa idea ancora assai comune, circa la storia dei sistemi filosofici, è analoga a quella di un tempo circa gli avvenimenti storici, e circa i prodotti naturali, tra cui molti erano distinti col nome, molto ingenuo di *Scherzi di natura*.

Oggi noi sappiamo che la natura non ischerza mai, e fa sempre sul serio. Gli oggetti naturali, detti *scherzi* una volta, sono ora apprezzati più ancora dei normali, perché atti a tradire il segreto delle produzioni ordinarie, quel segreto onde è insaziabilmente avida l'umana curiosità.

Ora la natura non è natura solamente nel seno dei minerali e degli organismi fisiologici, ma anche nel pensiero. I vecchi sistemi filosofici, questi scherzi di natura del mondo psichico, secondo l'apprezzamento erroneo in discorso, hanno per la scienza nuova un valore immenso, in quanto solo per essi è possibile che si arrivi a scoprire il segreto, tanto più agognato quanto più recondito, delle leggi di formazione del nostro pensiero attuale; di questo nostro pensiero che, col carattere della positività che lo distingue, pare tuttavia cosa affatto diversa dalle fantastiche elucubrazioni degli antichi. Questo pensiero positivo ha potuto riuscir tale, all'età nostra, solo perché ebbe luogo la serie delle evoluzioni precedenti, alle quali precede; e l'evoluzione stessa non avrebbe potuto pervenire a questo suo stadio attuale, se non fosse passata per le forme dei sistemi filosofici che tramontarono l'uno dopo l'altro (Ardigò).

Da ciò si comprende quanto interessi conoscere la storia della filosofia. Da questa conoscenza non soltanto si acquista una idea scientifica dell'origine e del valore d'ogni dottrina filosofica, ma si trae pure il materiale e l'indirizzo per cui è possibile contribuire efficacemente allo svolgimento del pensiero attuale. Al filosofo è tanto necessario conoscere la storia della filosofia quanto al fabbro che voglia superare tutti i fabbri che furono prima di lui, è d'uopo conoscere quali strumenti usarono e quali processi seguirono nell'arte loro.

3. (§ 2). *I problemi della filosofia pura.* - La filosofia pura (o come pur si dice, la *filosofia prima* o Metafisica) si domanda: Che cosa è la realtà? È dessa soltanto materia? (*materialismo*), o soltanto spirito, idea? (*idealismo*). Oppure la materia e lo spirito sono due elementi inconciliabili della realtà? (*dualismo*). O la realtà è *una*, e materia e spirito sono due aspetti di essa? (*monismo*).

4. (§ 3). *Il progresso della filosofia scientifica.* - Nessun sistema filosofico può ritenersi definitivo, perché le scienze progredendo suggeriscono continuamente alla filosofia vedute nuove. Ma se la

filosofia ha il suo fondamento nei sicuri risultati della scienza, il suo progresso si compirà per nuove integrazioni e applicazioni, anziché per radicali rivolgimenti.

5. (§ 4). *L'alma virtù del pensiero* (Ardigò-Filangieri). - Da quale forza colossale è stato prodotto l'immenso cumolo dei fatti umani? Dalla sola forza del pensiero. Quando lo storico cerca la ragione di nn fatto dell'umanità, lo cerca in un pensiero. Quando cerca le leggi che ne reggono la vita, non le cerca se non in quelle dell'umano pensiero. In ogni nuovo progresso, è un nuovo pensiero, che si è fatto strada. In ogni lotta è un pensiero che ha incitato all'ira, e dato il coraggio. Nell'attività, è un pensiero che domina. Nella corruzione è un pensiero che vien meno.

Ciascun uomo che vive oggi è collegato, in mille maniere, con la famiglia, coi conterranei, con la nazione; oramai si può dire anche con tutti gli altri uomini. E in che consiste questo forte legame, che egli non può rompere, se non in un pensiero? Noi, uomini civili del secolo attuale, troviamo, nascendo, la lingua, i monumenti dell'arte, le letterature, le scienze, le istituzioni, i costumi, la educazione, insomma la civiltà. E qnesta è la preziosa eredità del pensiero dell'umanità precedente. Nasce povero chi nasce senza l'eredità dell'oro. Del pari noi nasceremmo barbari senza questa eredità del pensiero.

L'uomo, che l'ha in sé, la sente questa alma virtù del pensiero. Tanto la sente che, quando si guarda intorno, e vede le cose, che sono nate prima di lui e senza di lui, e se ne domanda la cagione, non la sa trovare altrove che in un pensiero, grande come l'ordine e la bellezza loro.

Un sistema d'idee, proprio d'un dato popolo in nna data età, massime se si tratta di un popolo grande e d'una età florida, presenta un insieme imponente abbracciando le idee religiose, specnlative e scientifiche; quelle relative alle arti, alle industrie, ai commerci, all'andamento sociale e politico, ai rapporti dei cittadini e della famiglia, agli usi pnbblici e privati, al vestire, al nutrimento; insomma a tntte le azioni più minute ed inosservate della vita.

L'assetto particolare, per cui un popolo ha acquistato la personalità, la floridezza e il benessere, dipende dalla esistenza e dalla integrità del sistema mentale, di cui è l'espressione e l'effetto. Ecco perchè l'uomo si allarma e si commuove all'idea di nna alterazione di qnesto sistema: il quale poi s'impone anche

idealmente allo spirito di lui. Il suo formarsi lento e durare diuturno, l'assenso di tutti, l'accordo col sentimento, che è pura abitudine e si crede natura, l'attrattiva seducente della unità, in cui apparentemente si conciliano gli elementi più diversi e disparati, fanno sì che si consideri come l'ultimo, indestruttibile portato dell'ingegno umano. Povera illusione! Anche di questa si avvera ciò che di tutte le altre produzioni della natura. Ammirabilissime, ma soggette a perire, per dar luogo ad altre, non meno ammirabili. Le potenzialità della natura sono infinite, e non si confinano nelle poche forme di un dato tempo. Ella è prodiga dei suoi portenti e li distrugge con maravigliosa noncuranza, perchè sa che con immensa facilità ne crea di maggiori. Se un pittore riesce a dipingere un bel tramonto, lo serba come cosa cara e di gran pregio, e lo guarda con cura gelosa, memore dello studio, della fatica e del tempo che gli è costato. La natura che sa colorire tramonti infinitamente più belli, per ogni sito, ne adorna, ogni sera, uno diverso; e ve lo cambia, quasi folleggiando, ad ogni istante; finchè poi, mutato capriccio, d'un tratto lo cancella.

Una sola idea nuova è bastante a turbare l'ordine logico di un sistema, a sconvolgerlo, e a mettere nella massa, così scompigliata di esso, il principio di un nuovo organismo ideale che poi, alla sua volta, tende a modificare e a comporre diversamente il mondo degli uomini e delle cose. Un'idea che sia stata messa fuori da un uomo, se anche per poco si eclissi, tosto o tardi, in un modo o in un altro, da destra o da sinistra, di sopra o di sotto, torna a mostrarsi. La sua evidenza si va sempre facendo maggiore; a poco a poco penetra e risplende nella coscienza di tutti, e allora le conseguenze pratiche sono inevitabili. La violenza, anzichè impedirla, molte volte l'accelera. È una forza questa dell'idea, che nasce e s'ingagliardisce, inavvertita, negli inesplorati penetrali del pensiero; ma, quando è matura, nulla può contenerla, e prorompe irresistibilmente.

Quando ad un uomo d'ingegno superiore balena, come lampo, nella mente un'idea nuova, per qualche fatto non mai prima osservato, o per l'avvisata insufficienza razionale del pensare comune, o per qualche altro arcano modo d'indovinare proprio del genio, questa idea lo rapisce colla originalità della sua bellezza, e lo rende insensibile alle passioni volgari, temprandone il volere, non nelle abbiette esigenze dell'egoismo, ma in quelle affatto disinteressate ed ingenue della ragione.

Chi ha trovato un' idea ha in mano una leva da muovere il mondo. Ma di quale ardito e saldo animo fa d' uopo per afferrare e tener fermo questo strumento, quanto potente altrettanto pericoloso per chi lo adopera! (Ardigò).

Il filosofo dev'essere l'apostolo della verità e non l'inventore dei sistemi; il dire che *tutto si è detto*, è il linguaggio di coloro, che non sanno cosa alcuna produrre, o che non hanno il coraggio di farlo. Finché i mali che opprimono l'umanità, non saranno guariti; finché gli errori e i pregiudizi, che li perpetuano, troveranno de' partigiani; finché la verità conosciuta da pochi uomini privilegiati sarà nascosta alla più gran parte del genere umano; finché apparirà lontana dai troni; il dovere del filosofo è di predicarla, di sostenerla, di promuoverla, d' illustrarla.

Se i lumi ch'egli sparge non sono utili pel suo secolo e per la sua patria, lo saranno sicuramente per un altro secolo, e per un altro paese. Cittadino di tutti i luoghi, contemporaneo di tutte l'età, l'universo è la sua patria, la terra è la sua scuola, i suoi contemporanei, e suoi posteri sono i suoi discepoli. (Filangieri).

CAPITOLO II

La Psicologia.

§ 1. Oggetto e fine della psicologia. — § 2. Concetto di legge. — § 3. Partizione della psicologia. — § 4. La psicologia come scienza naturale. La naturalità del pensiero. — § 5. La psicologia e le scienze. — § 6. Il metodo nella psicologia. *a)* Osservazione esterna. — Esperimento. *b)* Osservazione interna.

§ 1. *Oggetto e fine della psicologia.* - Le scienze sono molte e differenti perché molti e differenti sono fenomeni, ossia i modi in cui la *realtà* ci si mani-esta, e sono in pari tempo differenti le leggi di queste nanifestazioni.

I movimenti degli astri hanno leggi proprie, onde siste l'Astronomia; leggi proprie ha il fatto del vi-ere, onde esiste la Biologia. Analogamente dovrà es-ervi una scienza che abbia per oggetto quei fatti articolari che si dicono *spirituali* o *psichici* (*ψυχή*, nima), se questi hanno veramente caratteri propri, se nel prodursi e nello svilupparsi seguono leggi articolari.

La sensazione e il sentimento; l'idea, il giudizio il ragionamento; l'istinto e il volere, — non si ossono, per dir vero, confondere con fatti fisici, quale moto d'un grave, o con fatti chimici, quale il tra-ormarsi d'una sostanza quando entri in combinazione

con altre sostanze; o con fatti fisiologici quali la respirazione, la circolazione, la secrezione. Codesti fatti, psichici o spirituali, manifestano un'energia, un'attività nuova, che non deve essere confusa con l'energia fisica, chimica o biologica, e che deve quindi essere riguardata nella sua natura e ne' suoi processi da una scienza distinta, qual'è infatti la *Psicologia*.

I fatti psichici possono essere classificati nelle tre grandi categorie del sentire, del pensare, e del volere. Di essi la psicologia descrive la natura e il processo (psicologia *descrittiva*), e ne rintraccia le leggi di produzione e di sviluppo (psicologia *esplicativa*).

§ 2. *Concetto di legge*. – *Volgarmente* si crede che la legge sia una forza *sui generis* generatrice del fatto, e quindi da questa distinta e diversa. Si crede, ad esempio, che la gravità sia un *quid* a cui i corpi sono soggetti e per cui cadono se sono abbandonati a se stessi. Il concetto scientifico di legge è ben diverso dal concetto volgare.

Scientificamente la legge non è una forza estrinseca al fatto, ma è il fatto stesso in quanto si rinnova tutte le volte che si rinnovano determinate condizioni: è il fatto stesso in quanto generale e costante. La gravità dunque, secondo il concetto scientifico, è lo stesso cadere dei corpi, che si rinnova ogni volta che i corpi non sono sostenuti.

Noi constatiamo i fatti e notiamo in essi una certa uniformità e costanza: avvertiamo pure che al loro variare corrisponde costantemente il variare di certi altri. Questa persistente corrispondenza nel loro prodursi e nel loro connettersi, insomma questa loro

omiglianza, è la loro legge. La legge può dunque lefinirsi con l'Ardigò, brevemente, la *somiglianza dei atti.*

Anche fenomeni che paiono disparati possono rispondere a un intimo rapporto di somiglianza, ossia ad un'unica legge. Ad esempio, lo schianto della folgore e lo schioppettio che si ottiene stropicciando la chiena d'un gatto sono fatti, per alcuni rispetti, differenti, ma rispondono a condizioni (ossia a circostanze i fatto) comuni, e perciò hanno una legge comune; ono entrambi fenomeni elettrici. È noto come per questo rapporto di somiglianza (per cui si accostano si riassumono in un unico concetto fenomeni apparentemente disparati), Newton inferisse dalla caduta i un pomo il fatto generale e costante (ossia la legge) ella gravitazione universale.

Se i fatti si spiegano per mezzo delle loro leggi, per trovar queste sarà necessario ricercare quali rapporti di vera e propria somiglianza esistono fra loro, enza arrestarsi alle somiglianze piú appariscenti e rossolane.

Una goccia d'acido cadendo sopra un panno ne ltera il colore. Il volgo vuol subito spiegare il fatto , in mancanza d'altro, ricorre all'idea del mangiare dice che l'acido ha mangiato il panno. Lo scienziato on si contenta di questa superficiale somiglianza, e corre invece alle proprietà generali e costanti degli idi. Egli sa che solo esaminando i fatti con fine iterio e penetrando quanto è possibile nella loro tima essenza, ne può determinare le leggi vere e roprie.

Non diverso è il criterio con cui si devono studiare i fatti psichici in sé e nei loro rapporti.

§ 3. *Partizione della psicologia.* - I fenomeni psichici si svolgono nell'individuo, e hanno per fondamento le condizioni particolari dell'essere suo, e per teatro — come si suol dire — la sua coscienza. In quanto si studiano in relazione a queste condizioni, e astraendo dai coefficienti sociali della loro produzione e del loro svolgimento, la psicologia è *individuale*. È *sociale* o *collettiva* quando prende piú particolarmente ad oggetto fenomeni i quali hanno bensí a proprio teatro la coscienza dell'individuo, ma é in sé e nel loro processo si collegano direttamente con la società.

I rapporti della convivenza sviluppano infatti energie psichiche particolari, e dànno luogo a fenomeni nuovi i quali, se si considerassero nell'individuo astratto, sciolto da ogni rapporto sociale, sarebbero incomprensibili. Tale è il linguaggio; tali sono le credenze e le passioni che si propagano da individuo a individuo, come la passione religiosa, politica e via dicendo. L'ambiente sociale concorre a dar vita, forma e indirizzo al pensiero, al sentimento, al volere degli individui che in esso convivono; e qui pure, con i caratteri particolari dei nuovi fatti, si possono rilevare leggi pure particolari. A questa ricerca è rivolta la psicologia collettiva.

Nell'individuo e nella società i fenomeni psichici possono essere o normali o patologici, e questi ultimi meritano, come i primi, d'essere presi in accurato

esame; si ha infatti una *psicologia patologica*. Questa alla sua volta si distingue in psicologia patologica *individuale* e *sociale o collettiva*, perché le anomalie psichiche possono dipendere sia da uno stato morboso dell'organismo individuale (ne sono esempio i fenomeni pazzeschi), sia da speciali condizioni e crisi dell'ambiente sociale, come certe manifestazioni passionali della moltitudine che possono diventare delirio e toccare la vera follia.

La psicologia patologica è un complemento necessario della psicologia normale, e giova a meglio comprendere i fenomeni psichici normali; né manca di utilità pratica perché, conoscendo per quali cause la psiche individuale o collettiva si altera, e in quali altre si mantiene normale, si potranno stabilire norme adatte a prevenirne le alterazioni o a correggerle.

La psicologia non si limita allo studio dei fatti psichici quali ci si presentano nell'uomo adulto, ma confronta questi con quelli del bambino, allo scopo di conoscere il modo primitivo della psiche umana e ricostruirne la lenta evoluzione. Anche questo studio *comparativo* ha una notevole importanza pratica perché, conoscendo per quali leggi si ottenga un ordine particolare di stati psichici (idee, sentimenti, voleri), si potrà più efficacemente contribuire allo sviluppo psichico intellettuale e morale) dell' individuo.

La psiche umana non deve tuttavia essere studiata soltanto nello sviluppo individuale, ma anche in quello proprio dell'umanità ne'varî tempi e luoghi (psicologia

storica ed *etnografica*) potendosi in questo modo acquistare una scientifica cognizione delle leggi del progresso civile. La storia della civiltà è in ultima analisi la storia della psiche umana. Tutti i prodotti che si attribuiscono alla civiltà sono dovuti al progressivo evolvere del pensiero, del sentimento e del volere umano.

Infine la psicologia si rivolge anche alle manifestazioni psichiche degli animali bruti. In verità i fatti psichici lungi dall'essere esclusivamente umani, appartengono a ogni specie d'animali, superiori e inferiori. Anche negli esseri la cui struttura appare relativamente semplice, nei microrganismi, si ha un principio, un rudimento, delle formazioni psichiche più evolute. Esiste dunque a buon diritto una *psicologia degli animali*, che non è poi inutile alla psicologia umana.

Negli esseri superiori si moltiplica, per nuovi processi, il fatto elementare che si osserva negli esseri più semplici. In una quercia annosa si riproduce in più vaste proporzioni il fatto della vegetazione quale si produce negli esseri vegetali più semplici. Analogamente si riproduce in più vaste proporzioni nell'animale superiore, nell'uomo, il fatto psichico iniziale che si attribuisce, non senza giusto motivo, ai più semplici esseri animali.[6]

§ 4. *La psicologia come scienza naturale. La naturalità del pensiero.* - Comunemente si dicono scienze naturali la Zoologia, la Botanica, la Biologia, la Geologia ecc. perché trattano di oggetti o fatti che si dicono naturali; ma anche la psicologia è una scienza naturale, perché sono pur naturali i fenomeni psichici.

Il sentire, il pensare, il volere, partecipano di quella ıniversale energia che diciamo *natura*. Fuori di quella combinazione di energie naturali in cui ha vita l'organismo, non sarebbe possibile né il sentire, né il pensare, né il volere, — onde poi sarebbe vano presumere di formarsi un concetto scientifico della vita psichica prescindendo dalle condizioni organiche e funzionali dell' individuo.

I fatti psichici (non è vano l' insistere) hanno caratteri loro propri e leggi distinte da quelle dei fatti fisici. Una sensazione, ad esempio il colore, il uono, il sapore, ha caratteri diversi dal fatto puraıente meccanico del mutare d'un corpo, e, per esempio, alle vibrazioni dell' aria. Le leggi dei fatti psichici, er cui si hanno lo sviluppo d'un' idea, il decorso d'un entimento, il maturarsi d'un volere, sono diverse dalle ggi fisiche o fisiologiche, del moto d'un astro, della utrizione, della circolazione, della secrezione. Ma nonostante la differenza innegabile, sussiste perfetta conessione tra i fatti psichici e gli altri fatti naturali, sici e biologici; e in generale si può dire che la siche umana è un prodotto non meno naturale che movimento d'un astro o la secrezione.

Il pensiero è una formazione naturale, è un fenoeno che continua la serie dei fenomeni naturali, me il cielo astronomico è la continuazione di quel ande campo della natura che si osserva anche qui terra. Esso è collegato coll'esistenza universale né ú né meno che la vita; e come le manifestazioni questa variano a seconda delle circostanze partilari del suolo e del clima, così muta anche la psiche

col mutare delle circostanze fisiche e biologiche con le quali si connette. Né scemano per questa naturalità del fatto psichico la nobiltà e la potenza dell'umano pensiero, come non toglie maestà alla quercia gigantesca l'aver essa comuni con il tenero e umile virgulto le leggi del vegetare. Che anzi conoscendo la fondamentale somiglianza che collega i fatti psichici agli altri fenomeni naturali, vediamo dileguarsi almeno in parte il mistero dello spirito e acquistiamo, con una adeguata coscienza del nostro essere, un giusto orgoglio del nostro potere.

§ 5. *La psicologia e le scienze.* - La connessione dei fatti psichici con gli altri fenomeni stringe in un comune vincolo la psicologia e le altre scienze. Questa connessione appare già dal fatto che ogni scienza è possibile per opera del pensiero, oggetto della psicologia:[7] onde poi il perfezionarsi del pensiero e degli strumenti logici, contribuisce al perfezionamento del sapere, al progresso scientifico. Ma vi sono fenomeni che piú direttamente si connettono con quelli psichici, e quindi alcune scienze hanno con la psicologia un piú stretto legame. Tali sono la Logica, l'Etica, l'Estetica e la Pedagogia.

La logica determina le leggi del ragionamento, cioè fissa le norme che dobbiamo seguire nella ricerca della verità; è, a cosí dire, la geometria del pensiero. Ma il fatto logico non è forse nella sua origine e in parte anche per la sua natura un fatto psicologico? Il valore d'un ragionamento non dipende assai spesso dal modo di formazione delle idee impiegatevi? E quanti errori si eviterebbero se si mettesse in opera

ıiú spesso il senso psicologico per cui raccogliendo e idee dal punto della loro genesi si separa ciò che i è di legittimo, da ciò che trascina inconsapevolnente all'errore! Or dunque la Logica fa capo alla 'sicologia, né potrebbe presumere di raggiungere il ne a cui tende, la verità, se si circoscrivesse rigiamente nell'àmbito troppo angusto delle formule stratte, chiuse alle analisi della psicologia.

L'Etica determina le leggi della condotta, studiando li atti umani sia nella loro origine e ne' loro motivi, a nei loro fini ed effetti. E poiché è pur necessario ıe gli atti umani siano ispirati alle idealità piú eleıte, determina quali queste devono essere, o insomma quale fine supremo l'uomo deve mirare. In questo o cómpito l'Etica ha bisogno del sussidio della Psilogia perché è vano stabilire quale l'uomo *dev'essere* non si conosce prima *quello ch' egli è*, ed è pressoché ıtile stabilire come l'uomo deve operare se non si quista prima un'esatta conoscenza di quelle energie ichiche che devono essere coordinate al fine supremo lla vita umana.

L'Estetica determina le leggi del bello, il quale è nieramente un sentimento. Nell'arte la coscienza ana riflette sé stessa, e non è dunque possibile fise le leggi del bello prescindendo dai sentimenti ani, individuali e collettivi.

Una esatta conoscenza della natura psichica delɔmo e specialmente del bambino, è pur richiesta 'a *Pedagogia*, ossia dalla scienza che *determina le i dell'educazione.* Una Pedagogia che non traesse ue norme dalle naturali inclinazioni psicologiche

e non conoscesse il congegno di quel meccanismo che è la psiche umana nell'età prima, riuscirebbe fantastica, e, osiamo dirlo, piú dannosa che utile.

La psicologia è dunque la base naturale della Logica, dell'Etica, dell' Estetica e della Pedagogia: ma da essa trae, come già dicemmo, luce e calore, come scienza di fatti umani, anche la *storia*; e non minor vantaggio proviene dalla psicologia alle *scienze sociali e giuridiche.* I fatti sociali che si manifestano in un dato momento storico o in momenti successivi, e le leggi dell'organizzazione sociale (sociologia); i fatti relativi al diritto (scienze giuridiche); le istituzioni, le loro vicende e l'arte di governare (politica), si intenderebbero in modo superficiale e fallace se non si riallacciassero alle leggi della psicologia. Agli errori di apprezzamento dovuti all'ignoranza della psicologia, vanno poi non di rado congiunti errori pratici di non lieve momento, di cui risentono il danno spesso grave, individui e nazioni; né dalla triste influenza di codesti errori psicologici va esente la letteratura.[3]

Sarebbe infine cosa ben triste che mentre si ricercano affannosamente le ragioni anche secondarie dei fatti esterni, nulla si volesse conoscere intorno a quei fatti di cui l'uomo è il soggetto, e che rappresentano l'attività piú nobile dell'essere suo; sarebbe poi ridicolo pretendere di spiegare questi fatti tanto complessi col solo buon senso.

§ 6. *Il metodo della psicologia.* - a) *Osservazione esterna - Esperimento.* - La psicologia, a pari d'ogni altra scienza, deve seguire un metodo adatto ai suoi fini, ossia quell' insieme di norme che meglio valgano

descrivere e a spiegare i fatti della vita spirituale. ̨ueste norme si possono riassumere in due parole: *sservazione* ed *esperimento.* Con l'osservazione si analizzano i fatti assistendo al loro prodursi e svilupparsi; on l'esperimento s'interviene in essi riproducendoli modificandoli. Il metodo che consiste nel seguire ueste norme, dicesi *positivo.*

Certamente le costruzioni scientifiche possibili per ıezzo della paziente osservazione dei fatti, e dell'espemento, sono lente, laboriose e in qualche lato manıevoli; richiedono per certo molto maggior tempo e tica che non quelle che si possono fare partendo da ı principio assoluto e deducendo da questo col puro ıziocinio le conseguenze logiche. Hanno però, in com-ınso, il vantaggio d'essere più sicure, d'essere inınma scientifiche. Ai lati manchevoli ripareranno (è usto sperarlo) nuove osservazioni e nuovi esperienti.[9]

Il psicologo che si attiene al metodo positivo non ıscura alcuno di quei fatti che, a suo giudizio, possıo concorrere, direttamente o indirettamente, a svee i segreti del pensiero. Ad esempio, egli non renge gli aiuti che gli offre la linguistica, perché le prime basi etimologiche del linguaggio riesce a rre indicazioni circa il pensiero primitivo e, dallo luppo del linguaggio nell'umanità e nell'individuo, inge notizie preziose. Il linguaggio è infatti il risso dell'anima dell'individuo e anche d'un popolo: si scolpiscono, a così dire, idee e passioni, sentinti e usi, epperò è un valido strumento alla ricoızione della storia psichica dell'uomo. I varî stadi

di sviluppo del linguaggio diventano cosí, per il psicologo, ciò che per il geologo sono gli strati delle roccie, che contengono, in sé e nei fossili avanzi, le traccie dei periodi per cui passò la storia del nostro pianeta.

Al psicologo giova pure conoscere la struttura degli organismi, e soprattutto gli elementi che compongono il tessuto nervoso, e le funzioni di questo ossia i modi della sua attività. Che anzi esiste uno speciale ramo della psicologia, la *psicologia fisiologica*, la quale utilmente studia i rapporti dei fatti psichici con le modificazioni fisiologiche dell'organismo. E poiché esistono rapporti anche tra fatti fisici e fatti psichici, v'è pure un altro ramo della psicologia, la *psico-fisica*, che studia questi rapporti e ne determina le leggi, come fa quando determina, come vedremo, il grado di eccitazione necessario perché ne consegua una data sensazione.

Alla psico-fisiologia e alla psico-fisica giovano grandemente gli esperimenti che si fanno nei laboratori di psicologia sperimentale, con ingegnosi strumenti e con metodo rigoroso; ed è affatto apparente la scarsa importanza dei dati in questo modo raccolti. In realtà questi dati sono preziosissimi, perché oltre a rendere possibile, con la scomposizione dei fatti psichici, la loro scientifica spiegazione, contribuiscono a dar saldo fondamento di verità ai principî generali intorno alla natura e alle leggi della psiche.

Anche i segni esteriori, mimici, servono all'interpretazione dei fatti interni, quali le emozioni, perché sebbene non possano confondersi con i fatti interni

di cui sono segni, ne esprimono tuttavia le modalità, e ne rendono più agevole l'analisi. Analogamente il prisma di vetro scomponendo il fascio di luce solare, che l'attraversa, nei colori dello spettro, ci fa conoscere gli elementi della luce, pur essendo ben diverso da questa.[10]

b) *Osservazione interna.* - Un segno o fatto qualsivoglia, o mimico o fisico o fisiologico, o linguistico, sarebbe impotente a farci comprendere un fatto psicologico, se non potessimo riprodurre questo in noi stessi e osservarlo direttamente. L'osservazione esterna, di cui sopra parlammo, è dunque utile alla psicologia solo in quanto si accompagni con l'osservazione interna, o introspettiva.

Chi volesse ridurre il metodo della psicologia alla pura osservazione esterna, dimostrerebbe di non sapere che cosa siano i fatti psichici e quale sia l'indole della scienza che li studia. Se il fatto psichico non è né il fatto fisico né il fatto fisiologico,[11] non può essere studiato, *in quanto è psichico*, se non facendo astrazione dai fatti fisici e fisiologici con i quali è congiunto, — allo stesso modo che il fatto fisico *in quanto è fisico* dev'essere studiato facendo quanto è possibile astrazione da que' nostri sentimenti con cui, cedendo un'inclinazione dell'umana natura, lo potremmo colorire.[12]

Determinare il rapporto dei fatti psichici con i fisici e fisiologici è cosa diversa dallo stabilire le leggi secondo le quali i fatti psichici si svolgono e s'intrecciano; e come, secondo questi due fini, è duplice il cómpito della psicologia, così duplice dev'essere

l'osservazione di cui il psicologo si vale, cioè esterna ed interna.

Lo stesso fisiologo non può fare utili ricerche intorno alla dipendenza dei fatti psichici dai fatti fisiologici, se non ha di quelli un'esatta nozione, e non è abituato all'analisi introspettiva. Un fisiologo che digiuno affatto di psicologia pretendesse di spiegare i fatti psichici per mezzo di ricerche fisiologiche, somiglierebbe a colui che ignorando la teoria dei suoni pretendesse di dar ragione d'una serie di note musicali col semplice esame dello strumento da cui queste sono prodotte.[13]

L'esame introspettivo assicura della reale esistenza dei fatti psichici non meno che dell'esistenza d'un fatto esterno, quale la luce, ci assicura l'atto stesso della sua osservazione.[14] Occorre tuttavia penetrare nel complicato intreccio dei fatti psichici con fine discernimento, e acutamente distinguerne i modi e gli elementi, sceverando in essi quanto è possibile quei modi e quelle parti che nella loro riproduzione vi aggiungiamo (spesso inconsapevolmente), da ciò che furono realmente nel loro primiero momento. La penetrazione e la serenità dello spirito devono rendere l'osservazione interna quanto si può sicura e sincera. Non si deve poi dimenticare che l'osservazione interna ha nell'osservazione esterna un potente sussidio, per il quale si convalidano i risultati della introspezione.

Note al Capitolo II

6. (§ 3) *Là psicologia comparata.* - Importa moltissimo, per la cognizione perfetta di una produzione naturale, sapere quale ne sia il rudimento fondamentale, e per quali gradi successivi di sviluppo sia stata ottenuta. A cognizione siffatta non possono condurre se non gli studi comparativi, che in tutte le scienze positive, dall'astronomia alla linguistica, hanno già dato frutti inaspettati e maravigliosi. La fisiologia vegetale ha potuto scoprire il mistero dell'organismo di un grande albero dicotiledone, come sarebbe una quercia annosa, dopo essere discesa con le sue indagini fino ai vegetali piú umili, quali le muffe e le conferve, ed aver quindi compreso come nelle anzidette piú imperfette produzioni l'attività vegetativa sia elementarmente quella stessa delle produzioni piú perfette. Cosí il grande albero del pensiero umano, colla maraviglia del suo fusto e delle sue frondi, non potrà essere inteso prima che non sia stato convenientemente studiato l'informe germoglio di vita psichica del protozoo, e non ne sia stata seguita la evoluzione graduata e progrediente per la scala degli animali, di classe in classe, di specie in specie (Ardigò).

7. (§ 5) *Il pensiero e le scienze.* - Immaginate un grande edifizio, costituito di una sua parte centrale e di piú altre attinenti, e che si trovino in quella dei generatori di correnti elettriche che si diramino per tutto l'edificio, nei varî ambienti del quale si abbiano distribuiti opportunamente dei motori diversi, dei telegrafi, dei telefoni, degli apparecchi d'illuminazione, di galvanoplastica, di analisi chimica, e simili, funzionanti tutti per la forza che ricevono dagli stessi generatori suddetti.

Orbene, una scienza particolare è una specialità di arte, che diversifica da quella di un'altra, come la pratica del telegrafista

dall'industria del lavorante di galvanoplastica, o d'altra applicazione della elettricità. E in ogni scienza la forza operante nel lavoro, che le è proprio, è infine sempre quella medesima del pensiero, come ne' diversi generi di lavoro detti sopra è da per tutto la forza della corrente elettrica (Ardigò).

8. (§ 5) *La Psicologia e la Letteratura.* - La psicologia è una disciplina, che ha ricevuto negli ultimi tempi un grande impulso e la cui azione si è estesa notevolmente nel campo letterario e scientifico. Tutta quanta la letteratura moderna è agitata da un insaziabile desiderio di penetrare negli abissi piú reconditi della coscienza: i suoi insigni rappresentanti sono nello stesso tempo insigni psicologi. Nulla havvi di piú terribile e di piú meraviglioso che l'analisi d'una coscienza, dice Victor Hugo. L'occhio dello spirito non può trovare altrove piú lampi e piú tenebre che nell'uomo, non può fissarsi su nulla che sia piú pauroso, piú complicato piú misterioso e piú infinito, se pure questo comparativo può farsi. Vi è uno spettacolo piú grande del mare ed è il cielo, vi è uno spettacolo piú grande del cielo ed è l'interno dell'anima. Fare il poema della coscienza umana, non fosse che a proposito d'un solo uomo, magari del piú vile, sarebbe fondere tutte le epopee in una epopea superiore e definitiva. La coscienza è il caos delle chimere, dei desideri, dei tentativi, la fornace dei sogni, l'antro delle idee di cui si ha vergogna, il pandemonio dei sofismi, il campo di battaglia delle passioni. Penetrate attraverso la faccia livida di un essere umano che pensa, guardate dentro, guardate in quell'anima, in quella oscurità. Là, sotto il silenzio esteriore, combattimenti di giganti come in Omero, mischie di dragoni o di idre e nuvoli di fantasmi come in Milton, visioni eteree come in Dante.

Il romanzo moderno è tutto quanto improntato dalla tendenza psicologica, si prenda il romanzo francese, il romanzo inglese o il romanzo russo. Anzi si è formato in esso un indirizzo speciale, che ha preso propriamente il nome di psicologico, del quale è fra gli altri rappresentante in Francia Paolo Bourget. I suoi romanzi specialmente i primi, perché gli ultimi segnano piuttosto un regresso nella sua arte, si propongono quasi sempre la soluzione d'un problema psicologico. E questa tendenza alla dissezione psicologica, all'analisi introspettiva, giunge spesso in lui come negli altri della sua scuola a tal punto da offendere il senso della realtà esteriore. Questo senso non manca invece nel romanzo realista del Flaubert e dello Zola; ma anche in essi tu riscontri una ten-

denza eccessiva all'analisi, per cui il personaggio viene sovente più studiato che rappresentato. Lo Zola ti mostrerà cellule, fibre nervose, disposizioni cerebrali laddove il Bourget cercherà di sgroppare rapporti complessi d'idee e di sentimenti, l'uno impugnerà il coltello anatomico, mentre l'altro si chiuderà nella meditazione del solitario, l'arte del primo sarà incomparabilmente superiore in potenza a quella del secondo, ma si somigliano in ciò che tu ci vedi entro la loro personalità, per quanto essi cerchino di nasconderla; e a forza di analizzare e di notomizzare essi ottengono che il personaggio il quale esce dai loro crogioli intellettuali, veramente viva di vita propria e si muova davanti ai tuoi occhi.

Questo spirito moderno di analisi psicologica non solo seduce gli artisti, ma suggestiona i lettori. Infatti l'analisi minuziosa e profonda d'un fenomeno psicologico come la san fare certi autori moderni desta facilmente in chi legge un impulso alla imitazione, ossia alla riproduzione in sé stesso dello stato psichico descritto. Non citerò gli esempi ormai noti del *Werther*, dell' *Ortis*, dei *Masnadieri*, per accennare alla strana azione suggestiva che esercitò in Russia il libro di Dostojewsky intitolato *Delitto e Castigo.* Io dichiaro di non aver mai letto una analisi psicologica così profonda, così terribile come quella che il romanziere russo fa del suo Raskolnikoff nell'occasione che egli uccide la vecchia tenutaria di pegni; or bene all'apparire del libro uno studente di Mosca assassinò un tenutario di pegni nelle condizioni identiche a quelle immaginate dal romanziere.

Il De Vogüé dice che quel libro assicurò la popolarità dello scrittore, che non si parlò d'altro in Russia durante il 1866 e che tutta la Russia ne fu malata. Si stabilirebbe, egli arriva a dire, una curiosa statistica, ricercando in molti attentati simili commessi fino da allora la parte d'influenza dovuta alla lettura di questo romanzo del Dostojewsky. Eppure il Dostojewsky ha scritto con intenzioni morali; ma non ha pensato che l'abisso, solamente perché spalancato ai nostri piedi, attira; non ha previsto che la forza eccessiva delle sue scritture e l'implacabile acume delle sue analisi avrebbe operato in senso opposto a quello da lui voluto, e avrebbe tentato quel demone dell'imitazione che abita le zone irragionevoli del cervello (Faggi).

9. (§ 6) *Il lento processo del vero.* - Il positivista non ha fretta di conchiudere. Non ha fretta, perché anzi diffida sempre delle sue

deduzioni, ed aspetta, per assicurarsene, la conferma di nuovi sperimenti, di nuove verifiche. Non ha fretta, perché non cerca un'idea che gli serva come insegna di partito, ma il vero per sé stesso, qualunque sia, anche se inopinato, o contrario alle sue prime presunzioni. Non ha fretta, perché sa che il vero si fa ragione da sé. Si annuncia con un chiarore incerto, a guisa di crepuscolo: si fa a poco a poco più risplendente e si scopre all'orizzonte, come il sole che nasce: poi sale, al pari di quello, in cima al cielo, e lo illumina tutto con la pienezza della sua luce. Non ha fretta, ma davanti al vero, che gli si è manifestato, non indietreggia mai. A chi colle argomentazioni cavillose, colle citazioni dotte ed autorevoli, colle dolci insinuazioni, colle rampogne e con le minaccie glielo contrasta, tranquillamente, senza scomporsi, con un sorriso pieno di indomabile fierezza risponde: Eppure è così! (Ardigò)

10. (§ 6) *I segni delle emozioni.* - Un cenno della mano, uno sguardo, una lagrima, un sorriso, hanno il potere di muover l'animo di chi li osserva, di deprimerlo, di esaltarlo, perché per essi si rivelano dei sentimenti. Poche cifre rozzamente scolpite sopra una pietra possono rappresentare un sistema intero e grandioso di pensieri; la dottrina d'un filosofo, la sapienza di una istituzione, la storia di un popolo. I concetti della mente e i sensi dell'animo si esprimono nel modo più efficace anche nelle forme immobili, fredde e scolorate di una pietra scolpita. A chi guarda la Niobe antica della Galleria Reale di Firenze, che si stringe al seno la figliuoletta e rivolge in atto di preghiera gli occhi al cielo, l'atteggiamento quasi parlante del masso insensibile impietosisce il cuore, tanto al vivo rappresenta il dolore straziante di una madre infelice. Che più? Un rozzo palo infisso nella melma di un bassofondo e sporgente un poco dall'acqua, confida il pensiero dell'uomo che l'ha piantato, al navigante che passa; e lo avverte di non accostarsi al luogo pericoloso. E che mai sarebbe della mente dell'uomo, se non gli fosse dato di apprendere dei pensieri mediante gli atti fisici? Ciascun uomo sarebbe condannato a rimanere colle pure sue senzazioni: non potrebbe fare suo prò della esperienza degli altri; ed essendo impossibile dare e ricevere una educazione, e vivere socialmente, la sua condizione resterebbe al disotto di quella dei selvaggi, o meglio degli stessi animali-bruti.

Noi non possiamo sapere quale sia l'uomo internamente, se non ci gioviamo di ciò che l'attività interna produce al di fuori.

Il pianto, il riso, i lineamenti spianati o contratti, l'occhio scintillante o bieco, l'accento dolce o vibrato, e via dicendo, ecco ciò che ci ammaestra circa i nostri affetti, e che ne fa conoscere la specie e la natura. Onde i quadri plastici inarrivabili della Divina Commedia di Dante e dei drammi di Shakespeare, giovano a condurci alla cognizione dei sentimenti proprî dell'uomo, immensamente piú che tutti i trattati filosofici sull'argomento. La stessa esagerazione dei rilievi che si osserva in quei quadri, non nuoce anzi giova all'effetto; poiché il fenomeno psichico da quei sommi interpetri del cuore umano vi è presentato, ingrandito, ma non falsato, come per mezzo del microscopio che allarga e rende facili a vedersi le cose troppo sottili e minute, senza svisarle (Ardigò).

11. (§ 6) *L'unità ossia la continuità dei fatti fisico fisiologico e psichico.* - Noi abbiamo della materia e della vita un'idea diversa che dello spirito, e nessuno sforzo basta per ridurre questo a materia o a funzione fisiologica. Sarebbe quindi contrario al metodo positivo confondere fra loro i tre ordini di fatti, fisici, fisiologici e psichici; sarebbe, ad esempio, antiscientifico affermare che tra il fatto psichico e il sistema nervoso sussiste il medesimo rapporto che tra una secrezione e l'organo relativo, come tra la bile e il fegato. Il fatto psichico sfugge a ogni artificio di materializzazione; nella gradazione dei fatti naturali esso occupa un posto in cui non può essere sostituito da alcun altro fatto gerarchicamente inferiore. È tuttavia intuitivamente accettabile la concezione unitaria dei fatti naturali, in quanto l'unità cosmica non è la fusione meccanica di fatti diversi in un fatto unico e identico, bensí è la loro stessa continuità.

I fatti psichici possono considerarsi un'integrazione dei fatti biologici, come questi, alla loro volta, un integrazione dei fatti fisici; il che significa che mentre implicano come condizione *sine qua non* i fatti fisici e biologici, sono tuttavia qualche cosa piú che gli uni e gli altri.

La natura, scrive l'Ardigò, si comporta come l'artefice, il quale riesce a comporre lavori via via piú perfetti, di mano in mano che impara a prepararsi strumenti migliori. Anche nella natura la forza che effettua le combinazioni, ognor piú complete e sapienti, degli elementi materiali, è da queste stesse combinazioni, quasi da stromenti dell'arte sua meravigliosa, trasformata in funzioni d'indole sempre piú speciale e squisita, che ne maturano la potenza. Ciò che negli stati inferiori dell'essere si chiama

materia, nell'uomo è persona, è spirito, è lo stromento più utile dell'attività della natura, lo stromento per il quale tale attività si converte in intelligenza, ossia in attitudine creatrice.

Noi ignoriamo perchè e come da un fatto fisico sorga il fatto biologico, e come da questo si passi al fatto psichico; ma non cessa per questo di apparire intuitivamente vera la continuità dei tre ordini di fatti. Del resto nelle scienze fisiche non mancano fatti avvolti in una consimile oscurità, ma che non sono per questo meno certi.

Sfregando fortemente con un panno di lana un vetro asciutto, questo si elettrizza. Perché? Il fisico non conosce questo perchè. Ciò nonostante ritiene senza ombra di dubbio che il fatto dello sfregamento sul vetro sia la causa della elettrizzazione di esso. Questo *perché* si troverà forse una qualche volta, come si sono trovati altri *perché* prima ignoti, ma intanto il fatto rimane certo. Analogamente è certo che se il pensiero è, dipende dagli atteggiamenti particolari della sostanza nervosa, ossia da un ordine di fatti biologici e fisici. Questa disposizione particolare della materia nervosa alla produzione del fatto psichico è non meno certa della disposizione acquistata, per così dire, dal vetro, dopo lo sfregamento, o da una verghetta d'acciaio dopochè intorno ad essa si è fatta passare una corrente elettrica, onde diventa capace di attrarre l'ago che prima non ne era attratto. In che consista questa disposizione acquistata dalla verghetta d'acciaio, la scienza fisica non sa dirlo; ma forse per questo sarà lecito negarla?

12. (§ 6) *La psicologia è una scienza autonoma,* perché i fatti psichici pur supponendo l'attività fisica e biologica hanno tuttavia caratteri propri e leggi particolari. Il farne un capitolo o un ramo della Fisica o della Biologia, sarebbe tanto erroneo quanto il considerare, per esempio, la fisica come un ramo della chimica.

13. (§ 6) *La coltura psicologica del fisiologo.* - Chi vuol capir bene uno strumento o un apparato meccanico, deve, prima, aver cognizione dell'uso a cui serve. Noi rideremmo d'uno che, senza saper nulla, nè di suoni nè della musica, volesse col semplice esame delle parti componenti uno stromento musicale, intenderne le ragioni e gli effetti, e darne conto agli altri. Non è un'assurdità simile quella d'un fisiologo che, senza saper nulla di quella musica che si fa udire nell'interno della coscienza di ciascuno, vale a dire dell'umano pensiero, pretende ragionare sul come e sul per-

ché degli organi onde si produce? Chi non sapesse che un accordo musicale è una combinazione di piú suoni semplici, nello strumento suonante, invece di cercare, per rendersene ragione, le parti che producono i suoni semplici, e i modi di produrli, il che lo condurrebbe facilmente a farne le scoperte, cercherebbe quelle da lui falsamente supposte, produttrici degli accordi, con inutile fatica, con l'effetto di prendere una cosa per un'altra. Il fisiologo digiuno di psicologia fa un'opera non dissomigliante (Ardigò).

14. (§ 6) *La certezza dei risultati dell'osservazione interna.* – Se a coloro che diffidano del valore dell'osservazione interna chiedessimo quale dei due fatti, di vedere una pietra che cade e di sentire in sé un dolore, si presenti con maggior certezza a chi li osserva, non c'è dubbio che risponderebbero, la certezza essere intiera e uguale per tutti e due, quantunque il secondo sia l'oggetto di una osservazione interna. Ma dunque, nel principio almeno, l'osservazione interna vale quanto l'esterna. E la diffidenza dei naturalisti verso l'osservazione psicologica non è giustificata. Tale diffidenza, io credo, è tutta fondata nella mancanza di abitudine alla riflessione psicologica, e nell'imaginarsi che altri non possa fare ciò che non senta di poter fare chi non ha quella abitudine. Chi conosce l'arte delle analisi chimiche può, in una massa impalpabile ed invisibile di gas constatare l'esistenza di piú sostanze diverse, e separarnele ad una ad una, fossero anche moltissime. A chi è ignaro della chimica invece pare affatto impossibile che altri distingua molte cose e differenti, dove egli non vede nulla. L'analisi gli sembrerà una pura illusione del chimico. Ed avviene lo stesso nel caso dell'analisi delle idee; chi non sa farla, non si persuade che altri lo sappia e lo possa (Ardigò).

CAPITOLO III

Il sistema nervoso.

§ 1. L'anatomia e la fisiologia del sistema nervoso. — § 2. Elementi del tessuto nervoso. Il sistema nervoso periferico. — § 3. Encefalo e midollo spinale. — § 4. Le funzioni del sistema nervoso. — § 5. Lo sviluppo del cervello e l'attività mentale. — § 6. La localizzazione cerebrale. — § 7. La continuità psico-fisica.

§ 1. *L'anatomia e la fisiologia del sistema nervoso.* - L'attività della materia nervosa è condizione necessaria al prodursi e allo svolgersi dei fatti psichici. 15 Pertanto gli studi per cui si tende a distinguere i vari elementi e a stabilire il complicato intreccio e il vario modo di funzionare della materia nervosa (istologia, anatomia e fisiologia), interessano anche lo psicologo.

Per comprendere i fenomeni elettrici generati da una pila è necessario conoscere prima come questa è formata, e quali proprietà, quali forze in essa esistono. Analogamente per comprendere intieramente i fenomeni psichici non basta studiarli in sé stessi, ma occorre indagarne le condizioni originarie, di produzione e di sviluppo, nella struttura e nelle funzioni del sistema nervoso.

§ 2. *Elementi del tessuto nervoso. Il sistema nervoso periferico.* - Un insieme di organi costituiti dallo stesso tessuto si dice *sistema*. Il sistema nervoso ri-

sulta infatti d' un identico tessuto differenziatosi in organi diversi, a ciascuno dei quali è propria una particolare funzione.

Il tessuto nervoso si compone di cellule e di fibre nervose, ossia di *neuroni*: le fibre nervose sono prolungamenti della cellula. La cellula è una vescichetta (diciamo pur cosí) piccolissima, di forma varia, ma piú spesso sferica o poliedrica. Quantunque al microscopio (che nelle ricerche istologiche giova come il telescopio nelle ricerche astromiche) appaia complessa, può tuttavia considerarsi come una *unità organica*, un organismo essa stessa. Vi si distinguono il *nucleolo*, che è come un nodo interno, e il *nucleo*, che è una massa da cui è avvolto il nucleolo. Ciò che la costituisce, e che può dirsi l' elemento primitivo della materia nervosa, è il *protoplasma*, sostanza molle, granulosa, e, relativamente alla nostra esperienza, omogenea: chimicamente è di natura albuminoide.

Non esistono propriamente cellule senza prolungamenti ossia *apolari* (i prolungamenti diconsi anche poli), ma ogni cellula è almeno *bipolare*.

Gruppi di cellule, coi loro prolungamenti, costituiscono i cosí detti centri nervosi, di colore grigiastro. Dove prevalgano le fibre, il colore della materia nervosa è bianco.

Le *fibre* che emergono dai centri pongono in comunicazione le parti varie del cervello fra loro, e i centri con gli organi di senso periferici o coi muscoli.

Il *nervo* è un fascio di fibre e risulta di tre parti principali: la *guaina congiuntiva* (*nevrilemma*), la *so-*

stanza midollare, semifluida (*mielina*), il *filamento assile* o *cilindrasse* (*cilinder axis*) di sostanza albuminoide. Alcune fibre mancano di mielina, e si dicono perciò *amidollari*. Rispettivamente alla loro funzione i nervi si distinguono in *nervi di senso*, *di moto*, *e nervi misti* (spinali).

I *gangli* sono nodi di sostanza grigia che si trovano lungo il percorso di un nervo. Sono costituiti di sostanza bianca e grigia, e rivestiti di un' esile membrana fibrosa.

Le *terminazioni nervose* sono i nervi stessi alla loro estremità periferica, dove si raccolgono in un organo di senso mutando la propria struttura.

I nervi, i gangli, le terminazioni nervose costituiscono la parte periferica del sistema nervoso; la parte centrale consiste nell' encefalo e nel midollo spinale.

§ 3. *Encefalo e midollo spinale.* – L' encefalo comprende il cervello propriamente detto, il cervelletto, il midollo allungato, e le varie connessioni che esistono fra queste parti.

Il *cervello* situato dalla fronte all' occipite, è una delicata massa nervosa composta di cellule coi loro prolungamenti, ossia di neuroni. Racchiuso nella cavità cranica è protetto da tre membrane (meningi) che son dette *dura-madre*, esterna e consistente, *aracnoide*, mediana, e *pia madre*, interna e finissima. Il cervello consta di due emisferi, destro e sinistro, che hanno forma ovale, essendo piú sottili alle due estremità che non nella regione mediana; l' emisfero sinistro prevale per peso e per diametro antero-poste-

riore. [16] I due emisferi sono divisi da un *un solco mediano*, o *scissura interemisferica*, e sono congiunti alla base da una lamina bianca detta *corpo calloso*. Nella superficie esterna degli emisferi si notano le *circunvoluzioni*, serie di rilievi ansiformi separati da solchi o scissure in varie direzioni. Gli emisferi si dividono in *lobi* o protuberanze, che si distinguono per ciascun emisfero in frontale, parietale, temporale, occipitale.

Alla base del cervello e a questo collegati si trovano nuclei distinti (*gangli della base*), di sostanza bianca e grigia: sono i *corpi striati*, i *quadrigemini* e i *talami ottici*.

La zona superiore del cervello si compone di più stratarelli di sostanza grigia separati da più stratarelli di sostanza bianca: è la sostanza corticale detta anche *corteccia cerebrale*, il cui spessore si calcola in media di due millimetri e mezzo, e la cui superficie è di circa 19 dmq. [17]

Il *cervelletto* è situato alla parte posteriore inferiore del cervello, a cui è unito per mezzo di peduncoli (masse di fibre). Lo compongono *due lobi*, destro e sinistro, e un lobo mediano detto *verme*. Internamente la sostanza bianca e grigia è disposta in maniera da rendere l'immagine di un albero co' suoi rami, onde l'antica denominazione di *albero della vita*.

Il *midollo allungato* (o midolla allungata) si trova tra il cervelletto e il midollo spinale, a cui è unito per mezzo del *bulbo rachideo*, che è l'estremità superiore del midollo spinale. Nella parte superiore

presenta una protuberanza detta anulare o *ponte di Varolio.*

Il *midollo spinale* si prolunga in forma cilindrica nel canale formato dalle vertebre, le quali costituiscono la colonna vertebrale. Risulta di quattro cordoni di fibre disposti simmetricamente a ridosso. La parte periferica è bianca, la centrale è grigia.

Dall' encefalo partono 12 paia di nervi (*nervi cerebrali*); dal midollo spinale ne partono 31 paia (*nervi spinali*). Più particolarmente, la maggior parte dei nervi cerebrali emergono dal midollo allungato; dal midollo spinale emergono, dalla parte anteriore, le radici anteriori o motorie, dalla parte posteriore, le posteriori o sensorie, che dopo un ganglio spinale si riuniscono per costruire un nervo misto.

§ 4. *Le funzioni del sistema nervoso.* - La proprietà comune ai corpi organizzati di ricevere la forza da altri corpi e di rendersi perciò attivi, si chiama *irritabilità.* Tale è la proprietà fondamentale del tessuto nervoso.

Ciò che eccita il tessuto nervoso e provoca l' irritabilità, dicesi *stimolo.*

Lo stimolo agendo sulla cellula vi determina un lavoro che si dice *disintegrazione*, la quale consiste nel consumo parziale della sostanza di cui la cellula è costituita. [18] Abbiamo detto *consumo*, ma non si deve credere che questo equivalga a distruzione; è invece *trasformazione*, è lo sprigionarsi d' una forza latente per cui il lavoro finale, nuovo, è di gran

lunga superiore a quello iniziale, in cui consiste l'azione propria dello stimolo. L'afflusso del sangue arterioso ripara il consumo della sostanza, rifornendo il tessuto di nuovo materiale (*reintegrazione*), mentre il materiale di consumo è eliminato dal corpo per effetto della stessa circolazione e per mezzo specialmente dei polmoni e dei reni. [19] Intanto l'impronta della stimolazione ricevuta dalla cellula rimane, e vi rappresenta nuove speciali attitudini. È poi vario il contributo che le singole cellule apportano nel concerto dei moti cerebrali. Il loro movimento (useremo un'immagine del Taine) può essere paragonato a una figura di danza in cui le molecole diversissime e numerosissime, dopo aver descritto ciascuna con una certa velocità, una linea di una certa lunghezza e di una certa forma, ritornano ciascuna al proprio posto primitivo, salvo qualche danzatore stanco che vien meno, e, incapace a ricominciare, lascia il suo posto ad altre reclute ancor fresche perché la figura possa essere nuovamente eseguita.

La più importante funzione del nervo è compiuta dalla parte più interna della fibra, dal prolungamento assile del nervo, in una parola dal cilindrasse; e consiste nel trasmettere un movimento sotto forma di *onda*, detta appunto *neurilica*. Il nervo è conduttore come il filo di ferro che trasmette la corrente elettrica, come l'aria che trasmette le oscillazioni d'una corda che vibri.

Il movimento può essere *centripeto* o *centrifugo*, secondo che è trasmesso per i nervi di senso o afferenti dalla periferia al centro, o per i nervi di moto

o efferenti dal centro al muscolo, che perciò si contrae. Quando a una eccitazione succede immediatamente la contrazione d'un muscolo (come avviene quando si chiudono gli occhi dinanzi a una luce improvvisa), si ha il *movimento riflesso*, affatto incosciente e involontario, il quale dunque implica:

1.° Un nervo sensorio che trasmetta l'eccitazione esterna al centro nervoso;

2.° Un centro nervoso che trasmetta l'eccitazione al nervo motore;

3.° Un nervo motore che trasmetta l'eccitazione al muscolo;

4.° Un muscolo che si contragga.[20]

La natura intima della corrente nervosa non si conosce; pare però che sia identica nei nervi di senso e nei nervi di moto; la differenza dell'effetto dovrebbesi dunque alla diversa costituzione dei centri e dei muscoli a cui i nervi stessi mettono capo.

Il *cervello* è l'organo di svariati fenomeni da cui dipendono i fenomeni psichici. Da centro a centro e da fibra a fibra si propagano nel cervello complicati movimenti, favoriti, nel loro intrecciarsi, dalle connessioni esistenti, per la naturale organizzazione, tra le varie parti dell'encefalo, e anche da quelle connessioni che possono prodursi per effetto dell'esercizio.

La maggiore importanza, la più saliente attività nel prodursi e nello svolgersi dei fenomeni psichici, spetta alla *corteccia cerebrale*. La sostanza corticale è infatti il terreno, la sede delle funzioni psichiche più

elevate (percezione, ideazione, impulsività volontaria, attenzione): è, per usare la solita frase, il *sensorium comune* dove convergono le varie eccitazioni, e da cui è diretta la vita intellettuale. Né tuttavia mancano di funzioni particolari, attinenti alla vita psichica, come le altre parti del cervello, così i gangli della base, i quali è opinione possano in parte supplire le funzioni della stessa corteccia. Un'azione psichica rilevantissima hanno pure i lobi frontali.

La circolazione del sangue mantiene e determina l'attività cerebrale, perché per essa avviene, come già dicemmo, la reintegrazione degli elementi nervosi.[21] Avvengono inoltre nella massa cerebrale, in corrispondenza all'attività psichica, fenomeni fisico-chimici, elettrici e termici.

Il *cervelletto* presiede alle funzioni della vita vegetativa; è poi anche l'organo della coordinazione dei movimenti, onde si è detto che può considerarsi come il centro di gravità del corpo. Tale sua funzione è comprovata dal fatto che l'asportazione del cervelletto in un animale è seguita da un assoluto disordine nei movimenti (atassia), e che a determinate lesioni in date parti del cervelletto succedono particolari alterazioni nella direzione del movimento; l'animale si muove in certi sensi e non in certi altri.

Importanti funzioni esercita pure il *midollo allungato*, da cui emergono, come sappiamo, la maggior parte dei nervi cerebrali. Emergono infatti i nervi dell'udito e del gusto, quelli che presiedono alla deglutizione, alla respirazione, ecc.

Il *midollo spinale* è la sede principale dei movimenti riflessi. È improbabile ch'esso sia anche sede di coscienza, pur essendo costituito dalla stesssa materia nervosa di cui è costituito il cervello.

§ 5. *Lo sviluppo del cervello e l'attività mentale.* - Il volume e il peso del cervello variano secondo le razze, le età, il sesso, e anche secondo la statura, essendovi una certa proporzione tra questa e il peso del cervello. Nell'uomo il grado massimo di sviluppo del cervello è raggiunto fra i 30 e i 40 anni; nella donna piú presto, fra i 20 e i 30; ma nell'uomo il grado medio di sviluppo sorpassa quello raggiunto in media dalla donna. Da ciò non pare, in generale, indipendente il grado dello sviluppo intellettuale, dovuto tuttavia a molti altri coefficienti. [22]

§ 6. *La localizzazione cerebrale.* - L'encefalo si compone di piú centri o gruppi cellulari, che hanno funzioni speciali. Hanno ad esempio funzioni diverse i centri della visione, dell'audizione, del gusto, dell'olfatto, del tatto. Infatti a particolari lesioni in questi centri succedono particolari alterazioni nelle rispettive funzioni. Tuttavia assegnando ai centri, e in generale alle varie zone cerebrali, speciali funzioni psichiche (*localizzazione cerebrale*), non si esclude che a un dato fatto psichico contribuiscano piú centri e piú zone.

Le diverse aree della corteccia cerebrale possiedono anche territori comuni, in cui a cosí dire si compenetrano. A questa compenetrazione anatomica corrisponde la solidarietà funzionale, per cui a una data funzione psichica concorrono piú parti; che se

una data parte è lesa, a questa lesione corrisponde un turbamento funzionale piuttosto esteso.

Il cervello è dunque un' unità, un' associazione di piú parti sinergiche, non già un mosaico di piccoli cervelli; è un laboratorio in cui si compiono in una volta lavori molteplici, e in cui a uno stesso lavoro concorrono piú parti. La localizzazione cerebrale è legittima, ma non deve intendersi come assoluta; non è assolùta la delimitazione delle zone cerebrali nel rispetto delle loro funzioni. La solidarietà funzionale è poi da rilevarsi specialmente per le funzioni piú complesse, o *d' insieme*, quali l' intelligenza, la volontà, il carattere.

Alla produzione di un pensiero concorrono moltissime parti del cervello, e le medesime, mutato il numero e l' intreccio, per pensieri diversi. Cosí alla produzione della forza attrattiva totale di un magnete concorrono le singole molecole dell' acciaio onde il magnete è costituito; e alla produzione di un pezzo musicale concorrono, ora in un modo ora in un altro, molte corde del pianoforte, e le medesime per le sonate differenti.

Un fatto psichico è complesso e mutevole, non già un prodotto semplice, invariabile e fisso; e come tale risulta dalla simultanea e successiva eccitazione di piú punti cerebrali. Un' alterazione in esso devesi all' alterazione di una parte della materia cerebrale, a quella propriamente che nella produzione di quel fatto psichico ha un' azione prevalente; ma, lo ripetiamo, ciò non prova che quella parte funzioni, normalmente o anormalmente, da sola. Cosí se una pen-

dola per il guasto di una ruota suona male le ore, non si dirà che il sonare delle ore si debba soltanto a quella ruota, e non all'ingranaggio delle varie ruote.

Infine al funzionare del cervello concorrono anche le altri parti dell' organismo, le cui eccitazioni, come sappiamo, si accentrano in esso. [23]

§ 7. *La continuità psico-fisica.* - Può recar meraviglia che il sistema nervoso sia sufficiente con la sua attività a dare i fenomeni psichici cosí complicati, elevati e differenti; ma tale è il fatto offertoci dalla sincera esperienza. La natura è una forza immensa spartita per organi, per ordigni diversi, in conformità alla legge della divisione di lavoro; per questa legge si spiega ogni formazione naturale, compreso il pensiero. [24]

Le due serie dei fatti fisiologici o fisici, e dei fatti psichici sono continue: ciascun momento della serie psichica corrisponde a un dato momento della serie fisica. Questa concomitanza si suol chiamare (a nostro giudizio, impropriamente) [25] *parallelismo psico-fisico*; meglio forse chiamarla *continuità psico-fisica.* I fatti che la comprovano possono dirsi innumerevoli.

Nel sonno, nel sonnambulismo, nella pazzia, sotto l' azione di eccitanti e di deprimenti, e in generale per l'influenza di agenti d'ogni fatta, fisici e chimici, l'attività psichica riceve modificazioni speciali, corrispondenti a quelle subíte dall' attività nervosa. È cosí stretto il rapporto tra questa e i fatti psichici, che, se avessimo di essa, ne' suoi momenti successivi, una perfetta conoscenza, potremmo stabilire leggi per le quali inferire i fatti psichici corrispondenti. Sfortu-

natamente la psicologia fisiologica non è molto progredita, e d'altra parte la natura dei fatti psichici è tale ch' è più facile scoprire i rapporti esistenti fra essi, che non quelli che li collegano ai fatti fisiologici.

Questa scarsezza dei dati della psico-fisiologia è forse causa che mentre i fenomeni psichici meno complessi, quali ad esempio le sensazioni, si riferiscono a corrispondenti stati organici, ripugni poi a taluni di riferire pure a stati organici corrispondenti i fenomeni psichici più complicati, come ad es. un giudizio, un raziocinio. Ma i fatti più complessi risultano da fatti meno complessi, che ne sono gli elementi, e con i quali costituiscono l'attività psichica. Se questa è *una*, se vi è, come vedremo, perfetta unità nei varî fenomeni psichici, come può il principio fondamentale che li informa, valere per gli uni e non per gli altri? [26]

Note al Capitolo III

15. Il sistema nervoso è sede dell'attività psichica. — 16. Lo sviluppo del cervello e l'esercizio. — 17. Molteplicità degli elementi nervosi. — 18. Il consumo della cellula. — 19. Il lavoro intellettuale e il consumo nervoso. — 20. I riflessi midollari e i riflessi psichici. — 21. L'azione del sangue. — 22. Capacità cranica, peso del cervello, angolo faciale. — 23. Il *registro fisiologico*. — 24. La legge della divisione di lavoro, e i fatti psichici. — 25. L'equivoco del *parallelismo*. — 26. Il valore del principio della continuità psico-fisica.

15. (§ 1) *Il sistema nervoso è sede dell' attività psichica.* — Dans quelle par.. de l organisme siège l'activité psychique? La physiologie nous donne à cet égard des indications précises.

Prenons un vertébré inférieur quelconque, une grenouille, par exemple. Nous la voyons sauter, coasser, chercher à fuir. Son activité psychique, si restreinte soit-elle, s'exerce par des mouve-

ments de lutte, de défense, par une agitation incessante qui nous semble spontanée. Eh bien! nous pouvons instantanément abolir toute l'activité de cette grenouille. Il nous suffit de détruire par un stylet son système nerveux central.

Aussitôt la scène change. Cet animal qui criait, sautait, se débattait, se défendait, est devenu une masse inerte, qu'aucune incitation ne peut réveiller. Il n'a plus de mouvements, ni spontanés ni reflexes; et cependant le coeur continue à battre, les muscles et les nerfs moteurs sont excitables par l'électricité: tous les appareils, tous les tissus sont vivants, sauf l'appareil nerveux central qu'on a détruit. Mais avec le système nerveux a péri aussi la force psychique, puisque tous les phénomènes intellectuels ou psychiques que présentait l'animal ont totalement disparu.

Cette expérience eût pu être pratiquée sur un chien, un oiseau, voire un invertébré, comme un écrevisse ou un poulpe: elle nous eût donné un résultat identique, et nous aurions constaté ce fait fondamental, indiscutable, que tout mouvement, spontanée ou réflexe, disparaît quand le système nerveux central est détruit.

Or, je le répète, nous ne pouvons juger de l'intelligence que par ses effets, c'est-à-dire par le mouvement. Là où il y a immobilitè, nous avons le droit d'affirmer qu'il n'y a pas d'activité psychique. Cette grenouille sans mouvements spontanés est, au point de vue psychique, comme un cadavre, et, de même que nous avons nié l'activité psychique du cadavre, ou même de l'animal endormi, de même nous pouvons nier l'activité psychique de cette grenouille qui a été privée de mouvement parce qu'on a détruit son système nerveux.

Ainsi la physiologie a démontré que sans système nerveux il n'y a pas de mouvement, et, comme c'est le mouvement qui est l'expression de l'intelligence, et la seule manifestation de force intellectuelle qui soit accessible à nos sens, il s'ensuit que le systeme nerveux doit être considéré comme le siège de l'intelligence. L'intelligence persiste tant que le système nerveux est vivant; elle disparaît dès que le système nerveux meurt.

Le mouvement et l'intelligence sont donc fonctions du système nerveux. Supposer que, chez un animal, l'intelligence persiste après que le système nerveux est mort, c'est donc tout aussi impossible que d'admettre la circulation après que le coeur a été dilacéré, ou la respiration, alors qu'on a enlevé les poumons. (Richet).

16. (§ 3) *Lo sviluppo del cervello e l' esercizio.* Il maggiore sviluppo dell' emisfero sinistro in confronto dell' emisfero destro è dovuto all' esercizio, il quale infatti sviluppa l' organo e vi determina disposizioni speciali. È noto ormai a tutti il principio che *la funzione fa l' organo.*

All' esercizio si deve pure il maggior sviluppo della massa nervosa, come anche il numero e la profondità delle scissure nella superficie del cervello, e di conseguenza la maggiore capacità funzionale di quest' organo. Infatti scendendo la scala animale le scissure vanno scomparendo. Si è anche constatato che nel feto umano le dette scissure somigliano a quelle che si osservano sugli emisferi degli animali inferiori.

17. (§ 3) *Molteplicità degli elementi nervosi.* — Il numero delle cellule che compongono la corteccia cerebrale non è determinabile; tuttavia si calcola che nello spazio di 1 millimetro quadrato di sostanza corticale, e nello spessore di 1 decimo di mm. si trovino in media da 100 a 120 cellule nervose di volume vario.

La dimensione della cellula varia da $^1/_{1000}$ a $^8/_{1000}$ di mm., e poiché a formare un fascio di fibre della grossezza di un capello si calcola che ne occorrano circa 280, si conchiude che nella corteccia cerebrale vi siano in media circa 600 milioni di cellule; e, posto che le fibre siano in media 4 per cellule, circa 1 miliardo di fibre. Ma queste cifre sono tanto lungi dall' essere precise che alcuni anatomisti vorrebbero che si raddoppiassero.

Comunque oltre il numero delle cellule e delle fibre che compongono il tessuto nervoso, devesi considerare la grande potenzialità funzionale di ciascun elemento.

« L' imagination — scrive il Luys — reste confondue quand on pénètre dans le monde de ces infiniment petits où l'on retrouve ces mêmes divisions infinies de la matière, qui frappent si vivement l' esprit dans l' étude du monde sidéral; — et lorsque, assistant ainsi aux mystérieux détails de l'organisation d'un élément anatomique qui ne se révèlent qu'à un grossissement de 700 à 800 diamètres, on vient à penser que ce même élément anatomique se répète par milliers dans toute l' épaisseur de l' écorce cérébrale, on ne peut s' empêcher d' être saisi d' admiration, surtout, — si l' on pense que chacun de ces petits appareils a son autonomie, son individualité, sa sensibilité organique intime, — qu'il est relié avec ses congénères, — qu'il participe à la vie commune et qu'en definitive, il est l' ouvrier silencieux et infatigable, qui

élabore discrètement ces forces nerveuses de l'activité psychique, qui se dépensent incessament dans toutes les directions, et sous les modalités les plus variées, suivant les divers appels qui lui sont faits et qui viennent le mettre en vibration! »

18. (§ 4) *Il consumo della cellula.* — Per farci un'idea di ciò che avviene in una cellula animale quando è irritata da uno stimolo e quindi agisce, può servirci, seguendo l'Ardigò, l'esempio di ciò che accade quando si fa scoppiare la carica di un fucile.

Possiamo paragonare la canna del fucile all'involucro solido della cellula, e la polvere messa nella canna al liquido contenuto nella stessa cellula. Comunicando l'accensione alla polvere questa fa il suo lavoro, ossia esplode. Stimolando la cellula si ha del pari un lavoro del suo contenuto. Il lavoro nell'un caso e nell'altro importa il consumo del materiale che è attivo in esso: ma colla differenza, che nel fucile il consumo è totale, tanto che per farlo esplodere una seconda volta è necessario rimettervi la polvere pirica intieramente; mentre nella cellula il consumo è solo parziale, e in ragione della eccitazione prodottavi.

19. (§ 4) *Il lavoro intellettuale e il consumo nervoso.* — Si è osservato che dopo un lavoro intellettuale più o meno lungo viene emessa una maggior quantità di solfati e di fosfati. Questi sono residui della consumazione di elementi organici dovuta al lavoro mentale.

20. (§ 4) *I riflessi midollari e i riflessi psichici* (Richet). — I riflessi, secondo la distinzione che fa il Richet, sono *midollari* o *spinali* se risultano dall'azione del midollo spinale, senza che vi partecipi alcuna forza intellettuale, come l'abbassamento della palpebra per l'intensità soverchia della luce, i movimenti respiratorii, secretorii ecc.

Se interviene l'intelligenza i riflessi si dovrebbero dire *psichici*. Riportiamo alcuni esempi citati dal Richet stesso:

« L'enfant qui pleure parce qu'il voit pleurer, ou qui bâille parce qu'il voit bâiller, ne bâille ou ne pleure que parce que la vue des larmes ou du bâillement agit sur son intelligence. S'il était totalement inintelligent, il ne pleurerait ni ne bâillerait. Chez le chien qui tremble parce que son maître lève le fouet sur lui, le tremblement est un réflexe psychique. L'animal tremblerait-il, si le fouet n'éveillait la notion du châtiment?

Quand on chatouille un petit enfant, e qu'il se met à rire, ce rire est peut-être purement réflexe; mais il devient un réflexe psychique, quand au lieu de chatouiller cet enfant, on fait mine de le chatouiller, sans le toucher, en se contentant de le menacer du chatouillement. Alors son rire est encore réflexe; mais comme il suppose que l'enfant a la notion que le chatouillement est imminent, c'est un reflexe psychique.

Le soldat qui dans une bataille, baisse le tête quand il entend siffler une balle, ne baisserait pas ainsi la tête s'il n'était pas intelligent, c'est-à-dire sachant que le sifflement est dû à un projectile, et que ce projectile est dangereux.

Le chasseur qui, dans un bois, entendant devant lui un bruit soudain, lève son fusil et se redresse aussitôt, exécute un mouvement réflexe, car il ne peut s'empêcher de faire ce mouvement, et il a traissailli aussitôt qu'il a entendu le bruit: ce tressaillement involontaire est assurément intelligent. L'homme qui rougit de colère, parce qu'on l'a injurié, a une rougeur réflexe. Mais, s'il a rougit, c'est parce que le mot est injureux: ce ne sont pas les sons mêmes tout à fait indifférents, qui ont peut le faire rougir; c'est seulement le sens qui était attaché aux paroles prononcées.

Quand le récit d'une action dégoûtante provoque la nausée, c'est une nausée réflexe psychique, car elle suppose une certaine activité intellectuelle.

Quand du sommet d'une tour, en regardant en bas, on voit le mur a pic, profond, et qu'on ressent le vertige assez pour ne plus pouvoir se tenir debout et pour chanceler, ce vertige est un réflexe psychique; car une excitation visuelle n'a en elle-même rien qui puisse donner le vertige, et c'est l'idée de la chute et la conscience de l'abîme béant qui provoquent le vertige.

Le rire, les larmes, les mouvements provoqués par l'amour, la colère, le dégoût, la peur, la douleur sont des réflexes psychiques. Qu'un gymnaste faisant du trapèze tombe d'une hauteur énorme su le sol, le spectacle va provoquer une émotion extrême dans la foule: et, si l'on pouvait compter à ce moment même le pouls de tous les assistants on trouverait chez presque tous une notable accélération du rythme cardiaque: cette accélération sera encore un réflexe psychique; car la notion du danger grave que court le gymnaste est nécessaire pour expliquer cette perversion du rythme cardiaque ».

21. (§ 4) *L'azione del sangue.* — Il sangue escrcita la maggiore inflnenza sui fenomeni che hanno per sede la cellula nervosa. « C'est lui qui porte partout, avec ses courants non interrompus, la stimnlation vivifiante qni les fait sentir, qni les fait s'ériger et s'associer en actions synergiques; — c'est lni qni dans les régions pnrement sensitives, là où les phénoménes de la personnalité consciente sont sans cesse en évolution, les maintient en perpétuel éveil et sontient ainsi en nous la notion consciente que nons avons du monde extérieur; c'est lui qui dans le régions motrices permet anx éléments nervenx d'accnmuler, comme dans des condensatenrs, des réserves d'influx nervenx destinés à passer à l'état dynamiqne aussitôt qu'nn appel leur est adressé; — c'est lui, en nn mot, qui, partout présent, partout conlant, fait surgir l'innervation spécifique de chacnn des territoires de cellnles qu'il anime et arrose, en les mettant à même de révéler leur énergies latentes » (Lnys).

Poichè la disintegrazione dev'essere riparata, e la riparazione o reintegrazione pnò tuttavia essere insufficiente, anche la vita mentale richiede norme speciali d'igiene.

« Il va de soi, en effet, que si la cellnle cérébrale dépense ses matériaux en réserve pendant son activité diurne, il faut absolument, ponr qn'elle puisse continuer à vivre et à se bien porter, qu'elle répare ses pertes, qu'elle se repose et sommeille régulièrement. Le sommeil est au cerveau ce qn'est le repos forcé pour nos membres fatignés, c'est la condition nécessaire à sa santé. Qui ne sait en effet combien est grande le nombre d'individns qui ont pris les germes d'nne maladie cérébrale dans une infraction prolongée à ces simples lois de l'hygiène et qui dans des veilles réitérées, dans des dépenses exagérées d'activité — ont ainsi dépassé les limites physiologiqnes de leurs ressources disponibles et fait plus de dépenses que de recettes?

D'une autre côté ce développement de chaleur qui se produit dans certaines circonscriptions dn cerveau alors qu'une émotion, qu'une impression sensorielle viennent à retentir dans les réseaux du *sensorium*, nous montre encore avec qnelle circonspection il faut ménager ce genre d'excitation chez les individns dont le cerveau est endolori soit par le fait d'nne congestion active récente, soit par le fait de congestions anciennes entées les unes sur les antres.

Tout le monde ne sait-il pas plus ou moins par expérience personelle combien lorsque nons avons la migraine, et que notre

sensorium est hypéresthésié, les moindres bruits, les moindres incidents extérieurs produisent en nous des ébranlements pénibles, et combien l'incapacité du travail est absolue et douloureusement inefficace.

Tous les médecins savent combien chez les individus excités par le fait de congestions cérébrales repétées, les paralytiques, les maniaques, certaines formes de mélancolie même, l'evocation inopinée d'une émotion ancienne, la vue d'un parent, sont susceptibles d'avoir un retentissement fâcheux sur l'état de leur cerveau. On voit en effet, leur visage rougir, pâlir et bien souvent l'effet d'une émotion intempestivement provoquée n'est que le prélude de retour d'accidents congestifs de plus en plus sérieux » (id.).

22. (§ 5) *Capacità cranica, peso del cervello, angolo faciale.* Per *capacità cranica*, s'intende la quantità di acqua distillata alla temperatura di 4 gradi, che è contenuta nella cavità cranica. Siccome l'acqua può essere misurata o pesata, così quella capacità si esprime indifferentemente in centimetri cubici, oppure in grammi.

In media negli Europei, la capacità cranica è poco discosta dai 1500 centimetri cubici. Negli altri popoli essa è di solito minore, e nella donna sempre inferiore a quella dell'uomo. Può, nel genere umano, variare tra vasti limlti, e offrire la differenza di oltre 800 cent. cubici, e nei microcefali una differenza di gran lunga maggiore.

Sapendosi che il peso specifico del cervello è eguale a 1,040, si può dalla capacità cranica calcolare il *peso* del cervello con una semplice moltiplicazione. Questo peso varia nei diversi individui di una razza medesima, e nelle varie razze, ed è *uno* dei criteri per giudicare intorno all'intelligenza. Anche il peso del cervello può variare entro larghi limiti, e raggiungere perfino una differenza poco inferiore ai mille grammi.

La seguente Tabella ci dà il peso del cervello di alcuni uomini eminenti; essa ci mostra che esiste un certo nesso tra la grandezza del cervello e la intelligenza.

Num. progres.	Cognome	Età raggiunta	Condizione	Peso del cervello
		anni		grammi
1	Cuvier.	63	Naturalista	1829
2	Byron	36	Poeta	1807
3	Petrarca	70	Poeta	1666
4	Dante	56	Poeta	1552
5	Dirichlet	54	Matematico. . . .	1520
6	Fuchs	52	Patologo	1499
7	Gauss	78	Matematico. . . .	1492
8	Foscolo	50	Poeta	1483

Chi osserva il cranio (il cui ingrandimento è in ragione di quello del cervello contenutovi) di un Italiano, e lo confronta, ad esempio, con quello di un Negro, si accorge a prima vista che in questo la faccia sporge assai più in avanti, che in quello. Per conoscere il grado dell'anzidetta sporgenza si ricorre all'*angolo faciale*, il quale è formato da due linee, di cui una va dalla massima sporgenza della fronte al centro del margine alveolare superiore (fra i denti incisivi superiori), e l'altra dal forame uditivo esterno al punto predetto del medesimo margine alveolare.

Quest'angolo varia nelle diverse razze, oscillando fra gradi 82 e 76, 5 nelle bianche: fra 76 e 68, 5 nelle gialle: fra 69 e 59, 5 nelle nere: raggiungendo soltanto in via eccezionale un massimo di 89 e un minimo di 51, 3 (Canestrini).

L'angolo faciale non è certamente un criterio assoluto per giudicare del grado d'intelligenza di un uomo, ma è tuttavia un indizio, essendo maggiore, ossia più aperto, nelle razze umane nelle quali l'intelligenza è più sviluppata, e meno aperto nelle altre, nelle quali l'intelligenza ha raggiunto solo un minor grado di sviluppo. Si può credere che ciò non ignorasse Fidia quando faceva il suo Giove Olimpico con un angolo faciale quasi retto, come a rappresentarne il pensiero sovrumano.

23. (§ 6) *Il registro fisiologico* (R. Ardigò). — Il pensiero, il sentimento, il volere si orientano in modo vario anche per quella certa intonazione psichica che deriva dalle eccitazioni varie dell'organismo, non solo centrali ma anche periferiche.

Come, scrive l'Ardigò, in un organo da chiesa il suono si intona diversamente secondo che lo si regola con l'uno o con l'altro dei molti suoi registri, così lo stato organico è, a così dire, il *registro fisiologico* degli stati psichici.

« Vedo un cibo noto e dietro a questo succede un movimento nel mio stomaco, e quindi il sentimento di questo movimento, che per conseguenza si associa alla rappresentazione del cibo in discorso, che viene così ad essere integrata da quel sentimento. Nessun dubbio su ciò. Non lo permette il fatto che, se talvolta la vista d'un cibo è seguita da un sentimento di nausea, tal'altra invece genera quel desiderio di esso, che si indica dicendo, che fa venire l'acquolina in bocca. Sì; talvolta succede l'idea, che si mangerebbe al momento, tal'altra no: e cioè, il movimento prodotto nello stomaco dalla vista è diverso secondo la disposizione attuale di esso, e conseguentemente è diversa anche l'idea della bontà o meno del cibo. E quello che si dice del cibo, dicasi di qualunque altra cosa, atta a dare un'idea di piacere o dolore.

« L'esuberanza o la depressione della vita, senza cause conosciute, producono un sentimento di benessere o di malessere. Esaltandosi le funzioni vitali, il sentimento corrispondente di un'attività sovrabbondante fa sì, che tutto si creda facile e bello. Questo stato florido, avente una ragione affatto fisica, e che si propaga per la intiera organizzazione nervosa, fa che sorgano in folla i sentimenti piacevoli, impedendo il nascere dei disgustosi. Deprimendosi le stesse funzioni vitali, e originandosi perciò uno stato di malessere, di abbattimento, d'inerzia e di impotenza, consegue il sentimento della tristezza, del timore, della sofferenza, dello sconforto; e si vede tutto in nero. Nell'un caso e nell'altro, la rappresentazione cosciente si produce così, per effetto dello stato fisiologico, senza precedenza di una idea, dalla quale sia stata determinata per associazione » (Ardigò).

Per queste diverse intonazioni fisiologiche, impresse all'attività psichica, si spiegano i fenomeni del sogno, la suggestione che si verifica nell'ipnotismo, le alterazioni della personalità, e lo stesso succedersi dei ricordi. Che se non sempre sono da noi avvertite le eccitazioni che influiscono sullo svolgersi dei nostri stati psichici, questa non è sufficiente ragione per escluderne la costante influenza.

24. (§ 7) *La legge della divisione di lavoro, e i fatti psichici.* — « Una massa d'acqua che cada dall'alto perpendicolarmente

snl fondo dl un canale, dà una certa qnantità di forza. Se nella caduta nulla si frappone, qnella forza si converte neila massima parte, in una maggiore velocità di corso dell'acqna del canale. Ma se c'è di mezzo qualche ordigno atto a trasformarla (ad esempio nna rnota idraulica a cui sia applicato un telaio alla Jacquard) ne possono venire effetti assai più variati ed importanti. Per l'esempio citato, il semplice peso dell'acqua diventa l'intreccio dei fili, la consistenza del tessnto, la bellezza del disegno, la vaghezza dei colori d'un drappo prezioso. E ciò non ad altro è dovnto che alle forme e alle disposizioni convenienti degli organi molteplici e diversi del telaio, fra i qnali si divise la forza prestata dall'acqua cadente, convertita in tanti diversi lavori mirabilmente coordinati. Lo stesso avviene dappertntto nella natura, la quale perciò si potrebbe definire come una forza immensa spartita ed elaborata per organi infiniti; e ciò tantò per la natnra inanimata, quanto per l'animata. Qnella forza che nel protozoo, stante l'imperfezione degli ordignl, per così dire, in cui s'incontra, non si trasmnta che in una sensazione ottusissima, nell'uomo, che presenta una organizzazione assai più complicata e finita, può tradnrsi nella meditazione del filosofo, nell'estro dell'artista, nella virtù eroica di chi dà la vita per un'idea. Grandissima è la differenza che corre tra un drappo nscito da un telaio Jacqnard e la tela esilissima tesa silenziosamente per aria da nn piccolissimo ragno: assai più grande, anzi infinita, se si vuole, tra qnesta e nn'opera dell'umano pensiero, come sarebbero l'*Iliade* d'Omero, il *Furioso* dell'Ariosto, i *Dialoghi* di Platone e la *Critica della ragione pura* di Kant; ma l'analogia è perfetta, e la legge dirlgente i processi di formazione è la medesima » (Ardigò).

25. (§ 7) *L'equivoco del parallelismo.* — Due serie in quanto parallele non comunicherebbero punto fra loro, ma rimarrebbero distinte in modo assoluto, come ad esempio dne linee parallele o due correnti che seguissero il proprio corso l'nna indipendentemente dall'altra.

Al contrario un fatto psichico pnr essendo diverso da un fatto fisico, e tale quindi che non si deve confonderlo con questo, è tuttavia in immediata correlazione e continuità con qnesto. Separandolo del tutto noi non abbiamo più il fatto psichico nella sua piena realtà effettiva, ma un astratto. Perciò crediamo che a evitare l'equivoco che può nascere dalla parola « parallelismo » —

di credere cioè all'indipendenza del pensiero dall'attività nervosa, valga meglio l'espressione « continuità psico-fisica ».

26. (§ 7) *Il valore del principio della continuità psico-fisica.* — « Se io non vedo alcun rapporto fra gli atti di comparare, affermare, negare, credere all'esistenza obiettiva delle cose e i movimenti molecolari del cervello, non vedo nemmeno alcun rapporto fra questi ultimi e le sensazioni rosso, blù, amaro; e se a queste corrisponde ciò nondimeno qualche avvenimento fisico nel cervello, perché anche i primi atti non sarebbero del pari messi in relazione col giuoco fisiologico dei centri nervosi? Certo il momento non è ancora venuto, e tarderà forse assai, in cui possa dirsi: la credenza alla realtà esteriore implicata in tutte le nostre percezioni ha per concomitante fisiologico tal carattere del movimento cerebrale; i giudizî affermativi sono accompagnati da tale distribuzione dell'energia differente da quella che accompagna i giudizî negativi. Ma se anche non si potesse sperare praticamente d'arrivare sino là, la cosa non sarebbe teoricamente impossibile, né piú strana in sé che la regolare simultaneità della sensazione del rosso con una disintegrazione nervosa in quel tal gruppo di fibre o di cellule.

« Non si possono dunque addurre fatti positivi che smentiscano il parallelismo psico-fisico (noi diremmo invece la continuità psico-fisica); se esso non si può dire dimostrato in senso assoluto dall'esperienza scientifica, egli è perché questa è ben lungi dall'aver detto l'ultima sua parola, anzi è al principio del suo compito e avanza penosamente; ma essa tende continuamente a dimostrarlo. Le scienze tutte progrediscono adottando certi principî che guidano nelle ricerche, principî che si ricavano da una esperienza accumulata e che debbono servire ad accumularne e ordinarne della nuova. In generale diremo che un presupposto, il quale *a*) non sia contradittorio in sé stesso, *b*) non sia in contradizione coi fatti osservati e sperimentati, *c*) renda possibile la constatazione e la spiegazione di nuovi fatti, non potrà ragionevolmente non essere accettato almeno come tale, cioè come presupposto; il quale poi si avvicina tanto piú alla dignità di verità scientifica quanto maggiore sarà il capitale dell'esperienza per mezzo suo adunato » (Faggi).

CAPITOLO IV

La coscienza.

§ 1. Che cosa è la coscienza? — § 2. La coscienza come concetto astratto. — § 3. Genesi della coscienza. — § 4. Evoluzione della coscienza. — § 5. L'autocoscienza. — § 6. Coscienza individuale, collettiva e storica. — § 7. L'incoscienza. — § 8. L'automatismo.

§ 1. *Che cosa è la coscienza?* - Uno stato o fatto psichico si dice anche stato o fatto di coscienza; e le due espressioni in verità si equivalgono, perché ogni fenomeno psichico è necessariamente avvertito dal soggetto, ossia cosciente. La sensazione della luce, ad esempio, è sensazione, ossia è un fatto psichico, in quanto è cosciente; sensazione e incoscienza sono termini contradittorî che, se si usano con significato perfettamente coerente, si escludono a vicenda. Dato un fatto psichico quale si voglia, è data anche la coscienza. Sentire, pensare, volere senza coscienza non è propriamente possibile. Come *fatto fisico* vuol dire *fatto meccanico*, così *fatto psichico* vuol dire *fatto cosciente*. Sotto questo rispetto la coscienza è il carattere essenziale dei fatti psichici, che consiste nell'atto di avvertire un proprio stato, una modificazione avvenuta in sé stesso. La parola *coscienza* si usa pure con altro significato.

Per *coscienza* infatti si suole intendere anche tutto l'insieme delle manifestazioni psichiche, in breve il

« mondo psichico », la stessa psiche o anima o spirito: la differenza è nei termini, non nella cosa.

Coscienza in questo secondo significato è dunque un termine collettivo; e il concetto di coscienza, così intesa, è un concetto astratto.[27]

§ 2. *La coscienza come concetto astratto.* – Il concetto di coscienza, come sinonimo di psiche, è astratto come il concetto di vita e di materia. In esso si riassumono i varî fenomeni psichici a quello stesso modo che i varî fenomeni biologici si riassumono nel concetto di *vita*, e nel concetto di *materia* i varî fenomeni fisici. E come un dato fatto biologico lo riferiamo al concetto astratto di vita, e un fatto fisico al concetto astratto di materia (vita e materia sono come il *campo* dei fenomeni rispettivi), così un fatto psichico lo riferiamo al concetto astratto di coscienza e diciamo per esempio *apparire nella coscienza*, *contenuto della coscienza*, *campo di coscienza*. Ma ciò non deve far credere (il linguaggio spesso asservisce il pensiero) che la coscienza sia come il palcoscenico dei fenomeni psichici, che rimanga quando questi manchino: la realtà della coscienza è nella realtà dei fatti psichici, non fuori di questi.

La coscienza è lo stesso *divenire psichico*, come la materia è il *divenire fisico* e la vita il *divenire biologico*, ossia è un flusso continuo di stati psichici ognuno dei quali si collega con tutti gli altri. Ed è poi questa insomma la condizione della sua realtà e della sua possibilità. La coscienza per sé non esiste né può esistere, come non esistono né possono esistere per sé, fuori dei rispettivi fenomeni, la materia e la vita.

E come infine la materia e la vita persistono in quanto persistono i fenomeni fisici e biologici, così persiste la coscienza in quanto è continua la successione dei fenomeni psichici. [28] [29]

§ 3. *Genesi della coscienza.* - Al problema arduo quanto mai della genesi od origine della coscienza ossia dei fatti psichici, accennammo già trattando dei rapporti dei fatti psichici con i fatti fisici e fisiologici. Qui, per non ripeterci, ci limitiamo ad aggiungere:

1° La coscienza non è una proprietà esclusivamente umana, ma si estende a tutti gli animali, [30] e secondo taluni, anche alle piante. [31]

2° Non sorge improvvisamente ma risulta (questa è l'ipotesi che riteniamo più probabile) per successive integrazioni minime, infinitesimali, che sfuggono a una precisa determinazione concreta. [32]

§ 4. *Evoluzione della coscienza.* - V'è gradazione nei fenomeni coscienti come v'è gradazione nella celerità dei movimenti, dalla lentezza incomparabile della tartaruga alla prodigiosa velocità della luce: v'è nella psicologia una gerarchia psichica come v'è nell'anatomia comparata una gerarchia zoologica.

Gli atti coscienti dell'uomo, scrive l'Ardigò, nelle condizioni variabilissime e diversissime della sua attività psichica, si possono paragonare alle manifestazioni dell'elettricità; piccolissime sotto la mano che va stropicciando la schiena di un gatto, grandissima nello schianto terribile del fulmine, e graduate infinitamente fra gli estremi di queste due grandezze tanto fra loro distanti.

A un grado assolutamente inferiore, che ci sfugge,

la coscienza consiste nel puro fatto di avvertire una data modificazione: in un grado immediatamente superiore, integrativo del primo, essa implica la distinzione dell'oggetto, la quale si fa poi maggiore quando questo è contrapposto, come sentito, al soggetto senziente. Quest'ultimo grado di coscienza è attribuito soltanto all'uomo, e in esso sta la *coscienza personale.* L'animale, secondo questa distinzione dei gradi della coscienza, sente, soffre, ragiona, ma non riflette su se stesso, non sa di sentire, di soffrire, di ragionare.[32]

Anche la coscienza individuale evolve per gradi. Ne' primordi della vita psichica infantile non si può ammettere vi sia una chiara e precisa distinzione di soggetto e di oggetto, di Io e non-Io.

§ 5. *L'autocoscienza.* - La coscienza personale o autocoscienza risulta dal connettersi dei fatti psichici successivi. Se i fatti psichici non si collegassero fra loro, se la nostra vita psichica attuale non fosse continua con i momenti anteriori, se ogni stato di coscienza fosse condannato all'assoluto oblio, la coscienza di sé sarebbe impossibile. Non sarebbe possibile, senza la *continuità psichica*, quell' impronta speciale, quel *carattere,* che contraddistingue gl' individui, e dà loro un modo *personale* di sentire, di pensare, di volere; l' individuo non manifesterebbe un modo suo proprio di reagire agli stimoli, un modo personale di *scelta*, [33] non avrebbe una propria condotta.

Questa continuità psichica è anche *unità.* L' Io è molteplice e nel medesimo tempo, uno; è la sintesi effettiva per cui ogni fenomeno psichico è riferito all' intiera serie a cui appartiene (cioè o alla ragione,

o al sentimento, o al volere ecc.) e anche alla somma di tutti i fatti psichici precedenti. Il sentimento dell'identità del proprio essere è in questo costante e per sè uniforme riferimento. Credere che l'Io sia uno, identico, immutabile, ossia che la sua unità non sia continuità e quindi molteplicità, ma sia invece unità assoluta, sostanziale, è, secondo questa teoria, tanto erroneo quanto credere che sia una, identica, immutabile, la materia o la vita. [34]

La coscienza di sé è attiva. Non è dunque soltanto coscienza del proprio passato e dell'attualità presente, ma anche coscienza di ciò che l'individuo può essere e fare; è il sentimento del futuro, ossia di una serie varia, indefinita, di atti possibili, non tutti e affatto indipendenti dalla energia del proprio volere. [35]

§ 6. *Coscienza individuale, collettiva e storica.* - La coscienza è necessariamente collegata con un dato organismo, ed è perciò, per se stessa, individuale. Tuttavia si attribuisce una coscienza anche a un'intiera società, e si parla della *coscienza collettiva* e della *coscienza storica.* La società, a dir vero, non è un organismo, e se tale può dirsi, il ricorso alla metafora è evidente; non ha quindi una coscienza propria distinta e diversa dalle coscienze individuali. Ma l'espressione *coscienza collettiva* non manca di fondamento, che è il fatto della reciproca azione delle coscienze individuali e l'uniformità che in queste risulta per la detta reciproca azione, dalla quale sorgono, come già dicemmo, fenomeni nuovi, quali il linguaggio, il costume, le credenze.

Ha pure un fondamento di fatto la espressione *co-*

scienza storica, che è la coscienza per cui gli individui di un dato tempo sentono continuarsi in loro stessi idee e sentimenti delle età precedenti.

§ 7. *L' incoscienza.* - Un fatto non cosciente non è psichico. Tuttavia alcuni psicologi ammettono anche fenomeni psichici incoscienti, anzi attribuiscono alla vita psichica incosciente le stesse forme della vita psichica cosciente e usano le espressioni *ragionamento incosciente, sentimento incosciente, volontà incosciente* e così via. In loro difesa stanno, in apparenza, fatti comuni.

Alcune volte ci sentiamo turbati o lieti senza avvertire il motivo del nostro turbamento o della nostra letizia. Riflettendo riusciamo a scoprire il motivo, che dunque sussisteva anche prima di essere avvertito, allo stato incosciente. — Ma può dirsi, finché non è avvertito, un motivo psichico?

Pensando e discorrendo giungiamo spesso celermente a conclusioni senza avvertire le premesse, i motivi, che necessariamente quelle conclusioni presuppongono. — Ma questa abbreviazione del lavoro mentale non è forse dovuta all'esercizio precedente? E se così è, le premesse di quelle conclusioni, essendo queste già preformate, non sono più necessarie, e non si può dire che esistono *come premesse,* come giudizi, allo stato latente o incosciente.

La soluzione di un problema o di altra difficoltà, può apparire improvvisamente al nostro pensiero, mentre questo è rivolto ad altro oggetto; può apparire senza che scaturisca da una meditazione immediatamente precedente, per esempio al mattino, al primo destarsi dal sonno. Ciò accade di frequente ai

lavoratori del pensiero, agli scienziati, agli artisti. — Ma la riflessione precedente non ha forse predisposto l'organo del pensiero in modo che l'apparizione improvvisa è di questa predisposizione fisiologica la condizione sufficiente, la causa vera e immediata?

Ancora. Un' idea presente in questo momento, al sopravvenire di altre idee scompare per poi apparire nuovamente. Essa dunque non era perita del tutto: viveva allo stato latente. — Viveva come idea, o come analoga disposizione organica, cerebrale? Viveva come fatto psichico, o come fatto organico, psichico solo virtualmente? Se si accetta quest' ultima ipotesi, l' inconscio si riduce a una disposizione fisiologica, e non ha propriamente carattere psichico.

In vero, ammettere che un' idea nell' intervallo in cui non è cosciente sia un' *idea*, è secondo un'osservazione dell'Ardigò, un errore pari a quello di chi, udendo di nuovo in una suonata di un organetto un certo *do*, che aveva distinto qualche battuta prima, pensasse che quel suono abbia continuato a esistere proprio come *suono* anche nel tempo che non si faceva sentire.

Non altrimenti si dica per quelle presunte idee che concorrerebbero a un dato prodotto mentale. A questo concorrono propriamente le *disposizioni* mentali precedentemente formate, le quali, lungi dall'essere *entità psichiche*, non sono invece fuorché *modificazioni materiali* prodottesi nell' apparecchio cerebrale, per l' esercizio della sua attività. Analogamente un fonografo che, avendo subito l'effetto delle parole pronunciate è atto a riprodurle, ha acquistato tale attitudine per certe graffiature, a così dire, fatte sopra una sua

lamina dalle parole risonate prima dal di fuori; e tali graffiature, *afone* per se stesse, sono disposizioni permanenti causatrici se occorra dei fenomeni *fonici*. Una differenza, nota l'Ardigò dal quale togliamo la similitudine, c'è, e sta nel fatto che le dette graffiature sono prodotte sopra una sostanza non viva che rimane inalterata, mentre le disposizioni dell'apparecchio cerebrale sono continuamente soggette a quelle alterazioni che vi producono incessantemente il lavorio e il fremito vitale; ma la differenza non guasta la similitudine.

§ 8. *L'automatismo.* - Atti che in origine erano coscienti possono, se ripetuti, diventare incoscienti, automatici, e quindi anche piú sicuri e precisi; tale è per esempio, per l'adulto, l'atto del camminare.

L'automatismo è dunque, nell'evoluzione psichica, un progresso, perché è prova d'un perfezionamento dell'attività; ed è poi anche un vantaggio perché nel tempo stesso che si eseguiscono atti automatici, si possono compiere altri atti a cui debba concorrere la coscienza. L'economia psichica ne può trarre un profitto notevole. Ad esempio il pensiero di chi scrive può svolgersi piú liberamente e quindi piú proficuamente se la coscienza non è assorbita dall'atto del tracciare le lettere e le sillabe e le parole corrispondenti alle idee, cioè se l'atto dello scrivere si eseguisce automaticamente.

L'attività psichica si eleva, per la riduzione del lavoro cosciente, a sfere superiori, e mentre acquista cosí maggior vigoria, diventa capace di prodotti piú intensi e perfetti.

Note al Capitolo IV

27. Vario uso della parola *coscienza*. — 28. La coscienza secondo la dottrina a) spiritualistica b) materialistica c) positiva. — 29. Sede della coscienza. — 30. La coscienza negli animali-bruti. — 31. La coscienza nelle piante. — 32. L'origine della coscienza. Il pampsichismo. — 33. L'autocoscienza manca negli animali-bruti. — 34. La continuità psichica e la scelta. — 35. Ancora la continuità della coscienza. — 36. La formazione della coscienza.

27. (§ 1) *Vario uso della parola «coscienza».* - Si suol dire « atto cosciente » e « uomo cosciente » dov' è chiaro che il significato della parola « cosciente » non è identico. Si dice pure « coscienza morale » — « retta coscienza » — « uomo di coscienza». — Un significato convenzionale hanno poi anche le frasi « coscienza umana » — « coscienza nazionale » — « coscienza popolare ». — « coscienza collettiva » — « coscienza storica » — « coscienza di scienziato » — « coscienza d'artista » — e via dicendo.

28. (§ 2) *La coscienza secondo la dottrina a) spiritualistica, b) materialistica, c) positiva.* - *a*) Secondo la *dottrina spiritualistica* la coscienza è una facoltà originaria dello spirito, una potenza *sui generis*, un'entità metafisica spirituale, esistente per sé, semplice, unica, identica, indipendente per sua natura dall'organismo e dal mondo esterno.

Oppure è la *sostanza* stessa dello spirito, perché questo è spirito in quanto ha coscienza di sé e delle sue facoltà.

b) Secondo la dottrina che potremmo dire *materialistica* la coscienza è, nel meccanismo della vita psichica, un fenomeno secondario.

Perché — si dice — vi sia coscienza, è necessaria l'attività del sistema nervoso, ma a questa non sempre si accompagna l'attività psichica, la quale poi, quando vi si accompagna non fa che completarla. La coscienza è dunque un *epifenomeno,* un fenomeno sovraggiunto, che non costituisce per sé il fatto psichico, il quale è invece costituito essenzialmente dall'attività nervosa, dal fenomeno fisiologico. Essa è come il rilievo di un piano, un accessorio dunque, e nient'altro.

c) Secondo la dottrina *positiva* la coscienza non è una facoltà originaria dello spirito né la sostanza di questo, ma neppure un

fatto materiale; dei fatti materiali noi abbiamo un concetto sperimentale diverso dal concetto che pure sperimentalmente ci formiamo della coscienza; essa è un fatto nuovo e distinto, del quale si devono studiare i rapporti con altri fatti e determinarli senza trascendere, come fa lo spiritualista, la esperienza, e senza confondere fatti sperimentalmente e criticamente diversi, come fa il materialista.

Indagare che cosa sia la coscienza in se stessa, ricercarne l'essenza, è per il positivista opera vana, come ricercare l'essenza del snono. Il fisico alla domanda — che cosa è il suono? — risponde che « il suono è suono » e si limita a constatare le condizioni per le quali si produce: così il positivista psicologo alla domanda — che cosa è la coscienza? — risponde che « la coscienza è coscienza », e limita il suo studio ai rapporti che la coscienza manifesta con altri fatti antecedenti e concomitanti.

29. (§ 2) *Sede della coscienza.* - Si è sostenuto che la coscienza non ha per propria sede soltanto il cervello ma anche i centri inferiori (Lewes).

A questa teoria hanno contribuito gli studi fattisi intorno all'evolnzione degli organismi, che dimostrarono come il cervello sia un differenziamento del sistema nervoso, da prima omogeneo, indistinto. La coscienza si sarebbe differenziata essa pure, accentrandosi; ma perché avrebbe abbandonata del tutto la sede primitiva, i centri inferiori? Non è essa un unità come il sistema nervoso? O meglio, non risulta essa in quanto è una (più coscienze diverse in uno stesso organismo non le sappiamo concepire) dall'unità degli elementi del sistema nervoso?

Noi osserveremo che l'esperienza finora non dimostra in modo assoluto né che i centri inferiori siano sede di coscienza, né che la coscienza abbia a unica sede il cervello.

« La physiologie expérimentale et la pathologie ne nous apprennent rien sur le siège de la conscience. Y a-t-il un siège unique ou des sièges multiples, on une dissémination de la conscience à toute la périphérie du cerveau? tout cela est possible, quoi qu'on en ait dit, si l'on admet qui ce centre unique est relié étroitement à tous les centres sensitifs et motenrs. Mais ce centre lui-même, que peut-il être, sinon un groupe de cellules, ou plusieurs groupes de cellules, ou de très nombreux groupes de cellules qui étroitement liées l'une à l'autre, se succèdent réciproquement dans leur action? Nous voguons, on le voit, en pleines

hypothises, sans aucune vraisemblance d'arriver à un terrain solide. Rien n'est plus mystérieux, plus profondément inconnu.

Nous savons cependant que l'intégrité de la conscience, avec attention, effort, liaison de sensations et des effors, au passé et au présent, c'est l'appareil le plus fragile de l'appareil nerveux psychique. Les poisons qui respectent les appareils réflexes moteurs, les appareils réflexes psychiques et même l'idéation inconsciente, altèrent profondément, même à faible dose, les phénomènes de la conscience, et brisent l'unité du *moi*, en pervertissant la notion de l'effort et en troublant la mémoire des états de conscience consécutifs ou présents » (Richet).

30. (§ 3) *La coscienza negli animali-bruti.* - « On appuie sur la patte d'un chien, et il crie. Est-ce que ce cri est un simple mouvement réflexe? On y a-t-il en même temps conscience? Les signes de la douleur non équivoques qu'il donne par une mimique très expressive, me font supposer qu'il souffre. Mais enfin je pourrais, comme les Cartésiens de Port-Royal, supposer qu'il n'y a rien là qu'une horloge remontée et dont on ébranle un petit mécanisme qui fait crier et qui donne l'apparence de la souffrance.

Toutefois le bon sens, guide precieux, et dont il ne faut jamais s'écarter, nous indique que le chien souffre. Quoique, au point de vue du rigorisme scientifique poussé à l'absurde, il me soit impossible d'affirmer sa souffrance, j'y crois, car je vois une telle analogie entre ce qu'il fait et ce que font les hommes quand ils souffrent, qu'il me parait impossible de lui refuser la souffrance, et par conséquent la conscience. » (Richet)

Anche i microrganismi presentano nei loro movimenti caratteri tali che non potremmo, senza commettere un arbitrio palese, rifiutare loro un grado sia pure minimo di coscienza. Veduti al microscopio, scrive il Binet, gli infusori cigliati fanno movimenti svariati che non sono punto semplici; nuotano, evitano gli ostacoli, girandoli da sé dopo vari tentativi; e tutti questi movimenti paiono diretti a un fine, che il più spesso è naturalmente la ricerca del cibo. L'infusorio si avvicina a certe particelle sospese nel liquido, le palpa con le ciglia, poi se ne allontana, indi ritorna, descrivendo un viaggio a zigzag analogamente ai pesci chiusi negli acquari; insomma il movimento negli infusori liberi presenta tutti i caratteri del movimento volontario.

31. (§ 3) *La coscienza nelle piante.* - « La coscienza dovrebbe logicamente estendersi fino al protoplasma. Il protoplasma vivente compie infatti dei movimenti che hanno un'evidente analogia con quelli dei protozoi. Il contenuto protoplasmatico delle giovani cellule vegetali e il protoplasma libero sí largamente sparso nei regni vegetale ed animale presentano movimenti delle stesso genere che spariscono costantemente colla morte della cellula o della sostanza.

Una volta sorpassato l'uomo, la coscienza non ha piú ragione di arrestarsi in un punto determinato nei regni degli esseri organici. Nessuno potrebbe dire: Fin qui arriva la coscienza, piú in là v'è la vita, la vita cieca senza il raggio dell'attività psichica. Perciò l'ipotesi che i principî della vita psichica coincidano cogli albori della vita in generale ci apparisce come la piú verosimile. Il protoplasma che è la sede primitiva della vita è in pari tempo la sede primitiva dell'anima.

Del resto una gran parte di biologi concorda nell'ammettere oggi un principio di sensibilità nella vita delle piante. Anche il prof. Antonio Borzí nel suo discorso inaugurale: *Gli attributi della vita e le facoltà di senso nel regno vegetale*, letto all'Università di Palermo, seguendo i concetti già svolti dal professore Delpino, afferma che la sensibilità è comune privilegio di tutti i corpi in cui s'incarna il principio della vita. Egli parla perciò di sensazioni, di istinti della pianta; anzi per lui una foglia, che movendosi sul proprio picciuolo si orienta in modo da fruire il meglio possibile della diretta azione dei raggi luminosi, compie un atto intelligente. Che la cosidetta da taluni irritabilità delle piante non sia che una forma inferiore di sensibilità è provato anche da un'esperienza già fatta fino da Claudio Bernard. Si è trovato che cosí gli anestetici come gli eccitanti agiscono ugualmente tanto sull'irritabilità quanto sulla sensibilità. Il Sergi nel suo libro « Piacere e dolore » riferisce esperimenti da lui fatti sopra protozoi, infusori e rotiferi, e anche su protofiti, desmidiacee e diatomee. Egli ha adoperato anestetici e irritanti (cloroformio, etere, laudano, cocaina, morfina, atropina, stricnina) e in tutti gli esseri viventi si vegetali che animali da lui osservati ha ottenuto risultati identici (con differenze, s'intende, di grado) a quelli che comunemente con tali principî si ottengono nell'uomo. Gli anestetici tendono ad abolire il movimento, gl'irritanti ad esagerarlo fino a produrre convulsivamente la morte.

Ora se tali principî operano ugualmente su tutti gli esseri

viventi, vuol dire che questi sono dotati delle stesse proprietà sensibili con differenze solamente graduali (Faggi).

32. (§ 3) *L'origine della coscienza. Il pampsichismo.* - Secondo una dottrina che si accosta all'antico ilozoismo della scuola ionica, di cui è sostenitore fra gli altri l'Haeckel, la psiche o coscienza o anima è comune a tutta la realtà, all'atomo materiale come agli organismi superiori (pampsichismo).

Tale dottrina è specialmente dovuta alla difficoltà di concepire il passaggio dalla materia e dalla vita alla psiche; l'origine della vita e della coscienza rimane infatti tuttora un mistero.

Altri ammettono nella materia una vita psichica potenziale, latente, che diverrebbe attuale per effetto dell'organizzazione biologica.

Lo Spencer deriva la coscienza dall'atto riflesso, ch'egli considera come la forza inferiore, la prima apparizione, il crepuscolo della vita psichica.

La coscienza si produrrebbe secondo quest'ultima dottrina per evoluzione, ossia per il differenziarsi dell'energia universale che, fondamentalmente unica, è poi svariatissima nelle sue manifestazioni.

Analoga ipotesi sostenemmo parlando della continuità psichica, ipotesi che non contraddice all'esperienza come vi contraddice invece il pampsichismo. Se nel minerale si pongono le condizioni prime del fatto della vita e del pensiero, si rileva un fatto inoppugnabile, dappoiché le azioni degli elementi fisico-chimici concorrono necessariamente a produrre i fenomeni biologici e psichici; ma questo non dimostra la universalità del fatto psichico, tanto piú complesso. « La mentalità — scrive l'Ardigò — è un fatto che si verifica nell'animalità, e in modo speciale nell'uomo, come il peso nel corpo. Se esco dal corpo, non posso piú trovare il peso, cosí la mentalità uscendo dall'uomo ».

33. (§ 4) *L'autocoscienza manca negli animali-bruti.* - « Il piacere e il dolore dell'animale, conchiuderemo noi col Maine de Biran, sono, a parlare propriamente, impersonali; è la natura che gode e soffre in lui. L'animale non ha coscienza delle sue affezioni, ma sembra che queste affezioni sieno coscienti di per sè stesse. Egli è impotente a ricongiungere questi modi passeggeri della sua esistenza a un fondo psicologico permanente, e a distinguere questo da quelli; s'egli non dice, s'egli non pensa di

soffrire e di godere, egli non cessa perciò d'essere, finché vive, un godimento e una sofferenza sempre variabili e perpetuamente rinnovellati. La vitalità e l'animalità tendono incessantemente all'umanità, come quelle curve che s'avvicinano incessantemente al limite senza poterlo mai raggiungere. Nell'uomo solo abbiamo la conoscenza perfetta che è possibile solamente colla chiara distinzione del soggetto e dell'oggetto, collo sdoppiamento dell'io e del non io. Onde lo stupendo detto che il Biran prende in prestito dal Boerhaave: *Homo simplex in vitalitate duplex in humanitate*; l'uomo solo, come diceva lo Schopenhauer, è occhio del mondo e distingue sé dal mondo » (Faggi).

34. (§ 5) *La continuità psichica e la scelta.* - « Fate fare a quattro uomini un viaggio in Europa. Uno riporterà soltanto impressioni pittoresche, di costumi e colori, di giardini, di vedute e di opere architettoniche, di quadri e di statue. Per un altro tutto ciò sarà come non esistesse, e prenderanno il loro posto distanze e prezzi, popolazioni e apparecchi di drenaggio, serrature di porte e finestre, e altri utili dati statistici. Un terzo darà un abbondante ragguaglio dei teatri, ristoranti e gallerie pubbliche e nient'altro, mentre il quarto sarà forse stato cosí chiuso in sé da saper dire poco piú dei pochi nomi di luoghi pei quali è passato. Ognuno ha fatto nella moltitudine dei medesimi oggetti che gli si presentarono una *scelta* (Iames), ossia si succedettero in ciascuno, date le stesse impressioni esterne, que' fatti di coscienza che erano piú in armonia con il loro carattere, con le disposizioni mentali precedenti.

35. (§ 5) *Ancora la continuità della coscienza.* - « La conscience présente a un *moi*, dont la durée est extrêmement fugitive; ce *moi* est relié par la mémoire au *moi* d'il y a une minute, puis au *moi* d'il y a deux minutes, etc., et toute cette série d'états de conscience forme l'unité du *moi*.

De là cette conséquence intéressante que si, d'une part, certains souvenirs spéciaux de sensations ou d'efforts sont liés entre eux, formant un tout complet, si, d'autre part, il existe à tel ou tel moment d' autres souvenirs spéciaux de sensations ou d'efforts, alors il se forme deux consciences distinctes. De fait, dans certains états de somnambulisme ou d'aliénation, on trouve des personnalités différents, avec conscience spéciale, qui se succèdent sans empiéter l'une sur l'autre. Alors que l'individu psy-

chique a son unité matérielle persistante, l'individu psychique est dédoublé on détriplé, et il existe autant de *moi* particuliers qu'il existe d'états de conscience avec mémoire spéciale, se succédant l'un a l'autre. Mais a l'état normal on n'observe rien de semblable, et, en tout cas, il ne peut jamais y avoir qu'une seule conscience *actuelle,* conscience résultant des sensations et des efforts présents et les rapportant tous à un *moi* unique.

Aussi l'hypothèse de consciences inférieures, obscures, coïncidant avec la conscience principale, me paraît peu digne d'être prise en considération. Que les centres nerveux inférieurs reçoivent des excitations, et qu'ils en soient ébranlés, même sans réaction émotionelle immédiatc, cela est possible et même vraisemblable. Mais l'ébranlement nerveux, même s'il est accompagné d'une mémoire obscure de cet ébranlement, n'est pas la conscience véritable, le seule digne de ce nom, tel qu'elle se révèle à nous par l'observation du *moi*, conscience qui se connaît elle-même et qui relie le sensation présente aux sensations passées » (Richet).

Nei casi accennati dal Richet di più personalità, ossia d'interruzione nella continuità psichica, e altri analoghi, come gli accessi isterici, il sonnambulismo, l'ipnosi, la stessa ubbriachezza — dopo i quali stati anormali non si conserva di essi alcun ricordo — non dimostrano che la continuità non sia un carattere della coscienza; anzi poiché sono casi anormali, provano che la continuità è normale. Inoltre è da notare che nel ripetersi dello stato anormale il ricordo dello stato anormale anteriore appare riallacciandosi con lo stato attuale. Così il sonnambulo, l'ubbriaco ecc. ricordano, ritornando in essi il sonnambulismo e l'ubbriachezza, ciò che in tale stato fecero e sentirono, di cui non aveano, in condizioni normali, memoria alcuna.

36. (§ 5) *La formazione della coscienza.* - Nel sentimento del nostro potere sia intellettuale sia morale si riflettono e si condensano le nostre attitudini, che da esso traggono energia, sviluppo, e impulso. L'educazione del nostro essere consiste soprattutto nella formazione di quel sentimento, insomma della *coscienza di sé*, la quale deve costituirsi in maniera che vi diventino persistenti particolari inclinazioni, retti e fecondi convincimenti. Il carattere morale, che è insieme pensiero e azione, e sopratutto coerenza dell'azione col pensiero, si forma con la coscienza personale.

CAPITOLO V

La sensazione.

§ 1. Che cosa è la sensazione? — § 2. Lo stimolo. — § 3. Quantità della sensazione. — § 4. Qualità della sensazione. — § 5. Tono o colorito della sensazione. — § 6. Complessità della sensazione. — § 7. Relatività della sensazione. — § 8. La sensazione come elemento fondamentale dei processi psichici.

§ 1. *Che cosa è la sensazione?* - La sensazione non è propriamente definibile, perché è un fatto del tutto soggettivo, incomunicabile. Sappiamo che cosa è la sensazione solo in quanto ne abbiamo la esperienza immediata; l'attribuiamo poi agli altri per i segni esteriori che in loro notiamo e per i quali rinnoviamo in noi stessi il ricordo di sensazioni analoghe, analogamente manifestate. Che poi le sensazioni che ciascuno prova in sé stesso possano essere da lui attribuite anche agli altri uomini e agli stessi animali, risulta dalla considerazione che essendo simile la costituzione organica, dovranno pur essere simili le funzioni.

Della sensazione è possibile determinare le condizioni. Ora sappiamo già che condizione generale del suo prodursi è il movimento, in rispetto al quale tuttavia (giovi l'insistere) è un fatto nuovo, come la nota musicale data da un pianoforte è un fatto nuovo rispettivamente alla percussione del martelletto sulla corda; la sensazione è un fatto nuovo, diverso dal mo-

vimento, come l' incenerimento che si ottiene bruciando un fascio di legna, è diverso dal calore e dalla luce.

Il movimento necessario a produrre la sensazione si compie con l'eccitazione di un dato centro di senso: la sensazione è, in ultima analisi, in questa eccitazione in quanto avvertita, o, in altri termini, consiste nella coscienza d'una modificazione. Senza il mutamento non è possibile la coscienza, e quindi neppure la sensazione. Non solo, ma perché perduri la sensazione, l'eccitazione dev'essere intermittente: un'eccitazione continua cesserebbe d'essere avvertita.[37]

§ 2. *Lo stimolo.* - L'eccitazione centrale è provocata da uno stimolo, che può essere esterno, interno, o intercerebrale.

Lo stimolo è *esterno* se agisce sugli organi situati alla periferia del corpo; ad esempio le vibrazioni dell'aria prodotte dalle vibrazioni d'un corpo sonoro. È *interno* se proviene da una modificazione inerente agli organi, ad esempio ai visceri. È *intercerebrale* quando per l' irradiazione nervosa l'eccitamento d'un centro si diffonde e si comunica ad altri centri.

Ogni sensazione ha 1° una quantità; 2° una qualità; 3° un tono o colorito.

§ 3. *Quantità della sensazione.* - Una sensazione può essere più o meno intensa; né questa sua intensità o quantità è traducibile, essendo, come la sensazione, affatto soggettiva. Potremmo rappresentare la quantità della sensazione con la estensione dell'irradiazione del movimento centrale, ma in questo caso convertiremmo l' intensivo in estensivo, ossia il fatto psichico

(che sfugge per sé a ogni determinazione materiale) in fatto fisico, e ne sarebbe così alterata la natura; del vario grado d' intensità della sensazione è soltanto possibile determinare le condizioni.

L' intensità della sensazione dipende dall' intensità degli stimoli, ossia dal grado dell'eccitazione. Essa varia da un grado minimo a un grado massimo, dei quali il primo si dice, con linguaggio simbolico, la *soglia della coscienza*, o lo *zero della sensazione*, o anche il *limite dell'eccitamento*; l'altro si dice *cima* o *vertice* della coscienza. Al di qua e al di là di questi due limiti, minimo e massimo, l'eccitazione può sussistere ma senza effetto psichico, cioè senza che si abbia coscienza di una modificazione organica.

La *soglia della coscienza* varia a seconda della natura e dello stato dei varî organi. Ad esempio, perché sia possibile una sensazione tattile occorre una *pressione* che si calcola variabile da 2 milligrammi a 5. centigrammi.

È pure necessario un certo aumento d' intensità nell'eccitazione perché si abbia una differenza d' intensità nella sensazione, ossia perché si avverta che l' intensità della sensazione è cresciuta o diminuita. L' intensità dell'eccitazione può infatti aumentare senza che aumenti l' intensità della sensazione. Se per esempio un peso equivalente a 500 grammi (una libbra tedesca) è posto sul dorso della mano, perché la sensazione da esso prodotta aumenti d' intensità, non basta che cresca d'una quantità qualsiasi l' intensità dello stimolo, ossia il peso; questa differenza deve invece, perché ciò avvenga, raggiungere un certo li-

mite (detto appunto *limite di differenza*), il quale nel caso nostro è rappresentato dal peso di 160 gr. ossia di un terzo di libbra.

Questo limite di differenza, o come anche si dice, la *soglia di differenza dello stimolo,* diventa tanto maggiore quanto maggiore è l'intensità dello stimolo. Cosí se il peso iniziale è di 2 libbre, non basta, per avvertire un aumento nell'intensità della sensazione, aggiungere un terzo di libbra, ma si devono aggiungere due terzi di libbra. E a un peso di 3 libbre si devono aggiungere tre terzi di libbra, ossia un'intiera libbra. Si osserva dunque che per ottenere un cangiamento nell'intensità della sensazione di peso, lo stimolo deve crescere di una quantità costante e proporzionale, che nel caso nostro è di un terzo. Ciò fu determinato dal Weber, con la legge seguente: *la sensazione cresce piú lentamente dello stimolo, crescendo di minima differenza quando gli eccitamenti crescono di quantità proporzionali.* Questi ultimi crescerebbero secondo una progressione geometrica, laddove quelli crescerebbero secondo una progressione aritmetica.

Quanto meno intenso è lo stimolo, tanto minore è la differenza necessaria negli stimoli perché si abbia un analogo aumento nell'intensità della sensazione. Avviene in ciò come nell'economia personale, in cui una differenza nel risparmio o nel dispendio è tanto piú avvertita quanto piú scarso è il capitale di cui si dispone.

§ 4. *Qualità della sensazione.* – La sensazione varia anche per qualità ossia, come si suol dire, per il *contenuto.* Il contenuto della sensazione visiva (luce,

colore) è diverso dal contenuto della sensazione uditiva (suono, rumore). Ciò dipende dall'essere l'organo della visione diversamente costrutto dall'organo dell'audizione, ma anche da uno stesso organo si possono avere sensazioni qualitativamente differenti, come ad esempio, dall'organo del gusto, la sensazione dell'amaro e del dolce.

Ogni organo reagisce all'azione dello stimolo in quel modo ch'è conforme alla sua struttura, come una corda sonora manda quel suono ch'è relativo alla qualità, grossezza, lunghezza e tensione della corda. E come modificando le condizioni della corda sonora, muta anche il suono, cosí quando muti lo stato dell'organo muta anche la sensazione.

Oltreché dalla struttura e dallo stato dell'organo, la qualità della sensazione dipende dallo stimolo, ossia dall'intensità e dalla qualità dell'eccitazione.

I varî organismi animali sono il prodotto della selezione naturale, ovvero dell'adattamento. Questo principio vale quindi per i singoli organi, e implicitamente per le sensazioni. Gli stimoli diversi determinarono trasformazioni diverse, organi differenti, e quindi differenti sensazioni. [38]

§ 5. *Tono o colorito della sensazione.* – La sensazione ha un proprio *tono* o *colorito* in quanto è caratterizzata da un certo grado di piacere o di dolore.

In generale il sentimento di piacere si unisce a sensazioni di energia moderata, mentre le sensazioni di energia eccessiva sono dolorose. Un'impressione luminosa che abbaglia la vista o un rumore che in-

trona gli orecchi, dà un sentimento di dolore: piace per contro, in generale, un' intensità moderata.

Il piacere e il dolore si avvicendano e variano di grado anche rispettivamente alla qualità della sensazione. Vi sono sensazioni spiacevoli per sé stesse, come, d'ordinario, la sensazione dell'amaro; altre sono invece per sé stesse piacevoli, quale ad esempio la sensazione del dolce. Hanno un tono loro proprio, in relazione alla qualità, anche i suoni e i colori; cosí i toni gravi paiono esprimere malinconia e serietà, i toni alti gaiezza e ilarità; il rosso provoca un sentimento vivo, eccitante; il verde un sentimento di calma. Ma poiché quantità e qualità sono inscindibili, il vario colorito della sensazione si potrà bensí attribuire alla loro qualità, ma non indipendentemente dalla quantità. Si aggiunga l'influenza che sul tono della sensazione possono esercitare idee o stati di coscienza che ad essa si possono associare.[39]

In quest'ultimo caso lo stato di piacere o di dolore è molto complesso; è il modo di reazione dell' intiero organismo fisico-psichico. Vi concorrono infatti, oltre la sensazione attuale, processi anteriori che lasciarono nell'organismo fisico-psichico particolari disposizioni.

Lo stato organico ha sul tono della sensazione un'azione non lieve, come prova fra gli altri il fatto che in date condizioni organiche anormali può riuscire dolorosa una sensazione che in condizioni normali riesce piacevole.

Di nessuna sensazione possiamo asserire in modo assoluto che sia *indifferente*, cioè né piacevole né do-

lorosa. Non v'è sensazione che non si colleghi intimamente con lo stato dell'organismo, né momento dell'esistenza in cui rimanga del tutto abolita la fondamentale tendenza al piacere. Ora una sensazione noi la concepiamo come concorde con questa tendenza fondamentale e persistente, o come contraria; nel primo caso sarà piacevole, nel secondo caso sarà dolorosa, sia pur minimo quanto si vuole il grado del piacere o del dolore.

In astratto la gradazione del piacere si va attenuando fino a un punto che può dirsi *nullo*, dopo il quale incomincia la gradazione di dolore; ma non ci pare che si possa adattare assolutamente a questa rappresentazione astratta la valutazione dei processi della coscienza.

Una sensazione può apparire indifferente, ma è probabile che questa apparente indifferenza nasconda un grado assolutamente minimo di piacere o di dolore che, mentre sfugge all'osservazione immediata, può forse manifestarsi senza illusione a un'analisi introspettiva piú profonda e minuta.

Se cosí è, il tono della sensazione è essenziale alla sensazione come il tono del colore è essenziale al colore.

§ 6. *Complessità della sensazione.* - La sensazione (e non è questo il primo cenno che facciamo sull'argomento) non è un fatto semplice, ma come un corpo risulta di piú molecole e atomi, come un organismo risulta di piú cellule (ciascuna delle quali è alla sua volta un organismo) cosí è un composto la sensazione, la quale infatti risulta di piú sensazioni elementari.

Ogni sensazione è una somma o, se si vuole, una sintesi, di sensazioni minime.

Noi non avvertiamo distintamente in una data sensazione, per esempio nella sensazione del rosso, le sensazioni minime componenti, e parrebbe che non avvertendole noi distintamente, non ne dovessimo ammettere la realtà, perché condizione della realtà d'ogni fatto psichico è la coscienza. Ma se ogni sensazione è complessa e cosciente, perché non dovremo ritenere implicitamente coscienti anche i suoi elementi? Perché non diremo che abbiamo di questi una *coscienza indistinta?*

La fiammella che si vede sopra il beccuccio del gas non è un fatto semplice, ma è il complesso dei fatti innumerevoli delle incandescenze particolari di ciascuna delle molecole dal carbonio nell'atto di combinarsi con l'ossigeno dell'aria; è una somma di fiammelle minime, ciascuna delle quali ha come qualità propria la luminosità e il colore. Analogamente è lecito ritenere che la sensazione totale sia la somma di sensazioni minime, ciascuna delle quali ha poi la proprietà caratteristica di ogni sensazione, che è la coscienza. Con ciò il psicologo pur mantenendo distinto il fatto psichico dal fatto fisico, l'intensivo dall'estensivo, crede tuttavia di poter seguire lo stesso criterio ed esercitare lo stesso diritto che il fisico, il quale scompone il corpo nelle molecole, e concepisce la molecola come una somma di atomi.

Gli elementi minimi della coscienza, che con l'Ardigò possiamo chiamare *protoestemi*, sono un dato ipotetico perché non sono sperimentabili direttamente,

ma sono un dato positivo che rende possibile la ricostruzione del fatto della sensazione ed ogni altro fatto psichico. Né per essere un *primum* relativo, un *supposto,* questo è un dato meno legittimo di que' componenti indeterminati degli atomi che sono supposti dal chimico (monadi). [40]

Con questa ipotesi è possibile spiegare come avvenga una mutazione qualsiasi nella sensazione totale: la varietà risultante non può dipendere che dal variare del numero e delle combinazioni degli elementi. Dalle stesse sensazioni elementari, mutato l'ordine e l' intreccio, si possono ottenere sensazioni varie per quantità, per qualità e per colorito, come dalle stesse note musicali si possono avere accordi svariati, e dai colori fondamentali tinte diverse, e da poche lettere dell'alfabeto differenti parole.

Quelle poi che diciamo *sensazioni minime* sono le reazioni minime dei minimi elementi del tessuto nervoso, onde, in ultima analisi, il variare della sensazione totale è dovuto al vario numero e al diverso combinarsi di queste minime reazioni fisiologiche. [41]

§ 7. *Relatività della sensazione.* - Ogni fatto naturale è relativo alle circostanze in cui si produce e ai suoi fattori. La sensazione, essendo un fatto essa pure, sarà dunque relativa alle circostanze in cui si produce, quali la struttura e lo stato degli organi, e ai suoi fattori, quali gli stimoli. Di ciò si fece cenno piú sopra, ma ora è opportuno aggiungere qualche considerazione.

Uno stesso stimolo può agire su organi di senso diversi, per esempio sulla cute, sull'occhio, sull'orec-

chio: da ciò si hanno sensazioni diverse (tattili, visive, uditive) che pertanto differiscono per il diverso organo impressionato. Ma la sensazione varia pure se l'organo è uno, identico, ed è vario lo stimolo che su esso agisce. Un dato cibo per esempio dà una sensazione di dolce; un altro cibo dà una sensazione di amaro. Ciò ha una grande importanza rispettivamente alla *gnoseologia*.

Noi conosciamo le cose esteriori in quanto ci si manifestano (fenomeni) per mezzo di sensazioni: la conoscenza del mondo è dunque in noi relativa come la sensazione: è relativa al nostro organismo, né si deve confondere il dato primitivo della conoscenza, ossia la sensazione, con l'oggetto esteriore, con lo stimolo.

Se battendo fortemente con un martello un pezzo di ferro questo si riscalda, tale riscaldamento ha bensí un rapporto coll'azione del martello che l'ha prodotto, ma in sé non sarebbe né il martello né la caduta di questo sul ferro. Analogamente la sensazione è bensí un prodotto del nostro organismo e dello stimolo che su questo agisce, ma è un fatto nuovo, diverso dall'uno e dall'altro.

V'è tra la sensazione da una parte, e l'organismo e lo stimolo dall'altra, un intimo rapporto di analogia, ma non d'identità. Come la cera presenta l'impronta del sigillo che per la sua natura ha potuto ricevere in rilievo, mentre il sigillo è incavato, cosí i nostri organi ricevono l'impressione secondo la propria struttura e la natura dello stimolo, ma in una forma nuova, il cui carattere non è nell'organismo propriamente detto, né nello stimolo considerato in sé stesso. [42]

Se il nostro organismo fosse, per ipotesi, costituito diversamente, diverse sarebbero le nostre sensazioni e diversa quindi sarebbe la nostra psiche, diversa la nostra conoscenza delle cose. Ma dunque non ha valore la nostra scienza? dunque è una pura illusione il fatto del nostro conoscere? Il problema è molto grave e fu sempre discusso e variamente risoluto.

Noi ci limiteremo a osservare che la sensazione è bensí un fatto nuovo e relativo al nostro organismo, ma è anche un fatto integrativo degli altri fatti gerarchicamente sottostanti; e come tale è un fatto vero, che in quanto *continuo* con i fatti organici e con gli stimoli (*continuità psico-fisica*) traduce in sé, a cosí dire, sebbene *trasformata*, la realtà esteriore. Essa varia infatti col variare di questa, e permette — integrata alla sua volta, come vedremo, da nuove formazioni psichiche (idee, giudizi, raziocini) — che si colgano le leggi del divenire fisico, che si rilevino i rapporti obbiettivi dei fatti. Se questa è l'unica conoscenza *effettivamente* possibile, se questo è l' unico modo di *manifestarsi* della realtà esteriore, dobbiamo ritenere che il nostro conoscere sia reale, vero, obbiettivo.

La conoscenza del mondo esterno non è un' illusione, e ne sono elementi primitivi ma indispensabili le sensazioni. La mancanza di un senso in un individuo ridurrebbe di gran lunga il numero delle sue cognizioni; egli avrebbe del mondo una rappresentazione profondamente diversa da quella normale, come diverrebbe affatto diverso l'aspetto di un quadro a cui si togliesse del tutto una data tinta.

§ 8. *La sensazione come elemento fondamentale dei*

processi psichici. - Come il fisico spiega tutti i fenomeni della natura fisica per le proprietà delle molecole e il loro vario combinarsi nei mirabili processi dinamici della materia, cosí il psicologo spiega il mondo psichico per mezzo della potenzialità infinita della sensazione, e per i processi dinamici di cui questa è il costante elemento iniziale.

Ogni fatto psichico ha per proprio elemento essenziale il fatto della sensazione: è, si può dire, inoppugnabile ormai l' antica massima aristotelica *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

I singoli fatti psichici, quali la memoria, la volontà, l'emozione e via dicendo, non si spiegano, come pur si credeva, con l'intervento pressoché capriccioso di speciali e misteriose *facoltà* o *potenze* dell' anima, ma ogni fatto psichico si spiega invece per i suoi antecedenti causativi, scomponendolo nei suoi elementi, rilevandone la concreta attualità, non differentemente da qualunque altro fenomeno naturale.

L'attualità sua si risolve nell'attualità dei suoi fattori minimi, sufficienti a renderne la ragione positiva, scientifica. Non pare dunque necessario farlo dipendere da un *principio sostanziale,* uno, immutabile, assoluto, allo stesso modo che non pare necessario, per render conto d'un fatto biologico, ricorrere a un *principio vitale*, di natura metafisica.

Note al Capitolo V

37. L'intermittenza nella sensazione — 38. La legge dell'*energia specifica*. — 39. Il tono della sensazione e l'associazione delle idee. — 40. La sensazione elementare. — 41. La varietà della sensazione e le reazioni organiche minime. — 42. Relatività della sensazione. — 43. Il soggetto e l'oggetto nella sensazione. — 44. La teoria delle facoltà.

37. (§ 1) *L'intermittenza della sensazione.* - « Une excitation tout à fait continue perd rapidement son efficacité. Il faut, pour éveiller notre sensibilité, une certaine discontinuité de l'irritant. Par exemple, le contact d'un poids sur la peau de la main cessera d'être perçu si la main étant tout à fait immobile, le poids reste appliqué au même point. Une odeur persistante finira par devenir inaperçue, si elle excite, continuellement et sans rémission, les nerfs olfactifs. En un mot, toute sensation exige la discontinuité de l'irritant.

Or, bien souvent, l'irritation périphérique ne peut être discontinue. Voici, par exemple, un paysage qui excite notre rétine d'une manière continue et sans rémission. La discontinuité ne pourra pas être dans l'irritant, qui est immobile; mais l'organisme y remédie ; et, en effet, c'est l'animal qui créera, en se mouvant, la discontinuité de l'irritation.

Ne sait-on pas qu'on ne voit bien un obiet qu'en remuant le corps? Même si nous croyons être immobiles, nous faisons (avec l'iris, le muscle ciliaire, les paupières, les muscles moteurs de l'oeil) une série de petits mouvements qui, pour être minimes, n'en modifient pas moins, à chaque instant, notre champ visuel. Aussi, pour toute sensation, y a-t-il un appareil moteur annexé à l'appareil sensitif. Chaque sensation suit et précède un mouvement.

Le lien qui unit le sentiment et le mouvement me parait pouvoir être exprimé par le schéma suivant, qui est absolument général, commun à tous les êtres et commun à toutes les sensations.

Soit une excitation périphérique A_1. Au bout d'un certain temps, comme elle est continue, elle ne provoque plus de sensation; mais par le sensation qu'elle a excitée au début, l'organisme

a fait un mouvement d'adaptation (ce qui n'est qu'une variété de mouvement réflexe) B_1. Ce mouvement B_1 provoque une nouvelle sensation A_2, laquelle détermine un nouveau mouvement B_2. Ce mouvement B_2 amène une sensation A_3, et ainsi de suite, de sorte que la sensation finale résulte de l'ensemble des sensations A_1, A_2, A_3, A_4, discontinues, provoquées par le mouvements successifs B_1, B_2, B_3, B_4.

Ainsi l'être vivant, pour être sensible, ne doit pas rester immobile. Il réagit; il se déplace; il va au-devant de l'excitation; il la rend, par son mouvement propre, discontinue, intermittente, variable, si elle est continue et invariable. Et, de fait, à aucun moment de son existence l'être sensible n'est immobile; il est toujours en mouvement, et ce mouvement est necessaire à l'intégrité de la sensation.

Dans le langage, on exprime cette vérité incontestable en disant que, pour voir, il faut regarder; pour entendre, il faut écouter; pour sentir, il faut toucher. Le mouvement est nécessaire à la sensation, et, si l'on comprend qu'il y ait mouvement sans sensation, comme dans les actes purement réflexes, par exemple, on ne comprend guère qu'il y ait sensation sans mouvement » (Richet).

38. (§ 4) *La legge dell'energia specifica.* - Si è notato che stimoli diversi possono produrre la medesima sensazione; ad esempio, si hanno sensazioni luminose quando l'occhio sia impressionato dalla luce, ma anche quando sia stimolato meccanicamente; l'urto dà in questo caso una sensazione luminosa. Da ciò si è tratto il principio generale o *la legge dell'energia specifica* per cui la diversa qualità delle sensazioni sarebbe prodotta dalla varietà degli stimoli fisiologici in quanto hanno un'energia propria, specificamente diversa da elemento a elemento. Ogni singolo elemento di un organo di senso e ogni fibra nervosa sensoria sarebbero capaci di una sola qualità, di una sola specie di reazione, insomma di una sola forma di sensazione.

A questa legge si è opposto: 1º Essa contradice al principio dell'evoluzione fisiologica dei sensi, secondo il quale le molteplici sensazioni si sarebbero formate per progressivo differenziamento da una sensibilità fondamentale omogenea, parallelamente al differenziarsi dei tessuti. Questo processo differenziale fu possibile non per un'intima e misteriosa natura degli elementi nervosi, ma per le proprietà che questi elementi acquistarono per effetto dei

diversi eccitamenti subíti, per i varî processi di stimolazione, per il variare insomma delle qualità dello stimolo.

Si è pure opposto (alla legge dell'energia specifica) che alla varietà delle qualità della sensazione, non sempre corrisponde una eguale varietà degli elementi fisiologici. Così ad esempio da un unico punto della retina possono essere suscitate tutte le sensazioni di luce e di colore.

Infine perché dall'eccitamento degli organi di senso sorgano corrispondenti sensazioni, occorre che essi siano stati accessibili agli adeguati stimoli per un certo tempo. Si sa infatti che ai ciechi nati e ai nati sordi, mancano interamente le qualità di luce e di suono anche quando i nervi e i centri sensori sono intieramente formati.

Per certo anche le proprietà degli apparati riceventi concorrono a determinare le diverse qualità della sensazione, ma dopoché questi si siano formati per l'adattamento agli stimoli: questi ultimi dunque hanno rispettivamente alle qualità della sensazione un'importanza primaria, ed è secondaria l'importanza delle proprietà degli elementi nervosi.

Se può avvenire che la stessa sensazione sia determinata da stimoli diversi, questo fatto non vale tuttavia né per tutti gli stimoli di senso né per tutti gli elementi sensitivi. Ad esempio, la sensazione luminosa per stimoli meccanici si produrrà se questi colpiranno la retina, non se colpiranno il nervo visivo (Wundt).

39. (§ 5) *Il tono della sensazione e l'associazione delle idee*, - Il rapporto esistente fra sensazione e sentimento non sarebbe, secondo il Faggi, originario, ma derivato dall'associazione delle idee. « Se il rosso — egli scrive — provoca un sentimento vivo, eccitante, egli è perché a questo colore si associò una volta nello spirito del primitivo cacciatore selvaggio l'idea del sangue, l'idea della preda conquistata; se il verde sveglia un sentimento di calma, egli è perché ricorda la tranquillità e la solitudine della campagna. I toni gravi ci sembrano esprimere la malinconia e la serietà, i toni alti la gaiezza e la ilarità, perché noi esprimiamo naturalmente i nostri stati effettivi reali con suoni analoghi. Nelle sensazioni del gusto il sentimento pare connesso più strettamente colla qualità. Il dolce è per sè piacevole, l'amaro spiacevole. Pertanto in piccole dosi l'amaro può riuscire piacevole e il dolce in dosi molto elevate disgustoso; è dunque anche qui l'intensità che dà la misura. Ma, si può domandare, perché il dolce, a dif-

ferenza dell'amaro, è immediatamente piacevole a qualunque grado di intensità, eccetto i gradi piú elevati? Non è lontana dal vero la spiegazione filogenetica che dà lo Ziehen. Il latte della madre è dolce; il poppante in cui si collegavano piú intensi sentimenti di piacere alla sensazione del dolce si nutriva piú volentieri e perciò cresceva meglio ».

40. (§ 6) *La sensazione elementare.* - La sensazione elementare è un'unità, che sta allato ad altre unità di diverso ordine, innumerevoli, con grandezze via via crescenti, partendo da essa, o via via diminuenti. E ciò in corrispondenza col fatto universale della natura, pel quale nulla in essa si trova essere solamente un tutto, e nulla solamente parte; ma qualunque tutto per quanto grande, è la parte di un tutto maggiore, e qualunque parte, per quanto piccola, è un tutto di parti minori; di modo che, presa dovunque una totalità, *oltre* di essa se ne trova un'altra piú grande, e poi un'altra all'infinito; e *dentro* di essa si trovano delle parti componenti, e delle parti di esse parti, pure all'infinito.

Cosi, presa, mettiamo, l'unità astronomica, ossia il corpo celeste, *oltre* di essa si ha l'unità maggiore e comprendente del sistema planetario, poi il sistema di piú stelle fisse, poi l'insieme di molte di queste in una nebulosa e via dicendo; e *dentro* di essa, le roccie, poi nelle roccie i minerali, poi nei minerali i cristalli, poi nei cristalli le molecole, poi nelle molecole gli atomi e via dicendo.

Si verifica in ciò, che la nostra cognizione della natura è un piccolissimo chiarore in mezzo alla distesa infinita di una oscurità, che è tanto piú fitta quanto piú è lontana dal chiarore medesimo.

Le sensazioni elementari e in generale i minimi protoestematici sono analoghi ai singoli minimi, onde risultano per la duplicazione gli elementi delle altre formazioni naturali; il corpo celeste dell'astronomia (costituito dalle diverse masse materiali componenti), la cellula della biologia (costituita dalle molecole), la molecola della fisica (costituita dagli atomi), l'atomo della chimica (costituito dalle monadi eteree). Ma la detta analogia si ha specialmente coi minimi degli elementi della biologia, della fisica e della chimica, perché i minimi degli elementi dell'astronomia sono osservabili in sé direttamente; mentre i minimi della biologia (le molecole), della fisica (gli atomi), della chimica (le monadi

eteree), sono minimi piú o meno ipotetici; e del pari ipotetici sono i componenti delle sensazioni speciali, da noi già indicati col nome di protoestemi.

Ma sarebbe erroneo il ritenere, che questi stessi protoestemi fossero in sé delle unità assolute e non relative, come è erroneo ritenere che sieno unità assolute i minimi degli elementi della biologia, della fisica, della chimica. Ciò apparisce dal fatto, che le scienze riguardanti le formazioni piú complesse, come l'astronomia, la biologia ecc., si fermano, come a termine ultimo, a minimi che sono poi risolti da altre scienze in altri elementi piú piccoli. Se la chimica, andata oltre l'atomo fino alle monadi eteree, immaginate siccome componenti dell'atomo stesso, si ferma poi a queste monadi, come ad un estremo, ciò vuol dire solamente, che la monade eterea per essa è un ultimo indistinto, nel quale non le occorre che sia cercato come sussista: a quel modo che il biologo, andato dalla sua cellula alla molecola organica, si arresta poi a questa, come al suo ultimo estremo, non occorrendogli per la sua ricerca di indagare come sussista questa molecola. Nello stesso modo non occorre al psicologo di indagare la costituzione del protoestema; ed esso lo pone come un unico ultimo, qualunque sia il modo onde sussiste (Ardigò).

41. (§ 6) *La varietà della sensazione e le reazioni organiche minime.* - « Se si guarda e si vede un oggetto bianco (e ciò che siamo per dire vale anche per ogni altro colore composto), la minima alterazione o nella forma sensitiva dei coni della retina relativa ad uno dei colori semplici componenti, o nella dose di questi, produce immancabilmente una variazione nel bianco stesso. Non resta piú il bianco di prima, e ciò per infinite gradazioni; per tante quante sono le combinazioni possibili in piú e in meno della sensibilità, della partecipazione, della irritazione delle parti dell'organo visivo. Cioè il bianco stesso non è una sensazione speciale ed unica, che, o si abbia tale quale, o non si abbia punto; ma è essenzialmente un composto, che, qualunque alterazione avvenga nei singoli componenti, ne presenta sempre matematicamente la somma » (Ardigò).

42. (§ 7) *Relatività della sensazione.* - Lo Spencer per dare un'idea della relatività della sensazione secondo la sua dottrina realistica, ricorre a questa rappresentazione simbolica.

S'immagini un cubo posto di fronte a un cilindro (si badi bene alla figura propria del cubo, e alla superficie propria del

cilindro), su cui per un fascio di luce a ridosso si proietta la figura del cubo. Evidentemente l'immagine del cubo proiettata sulla superficie curva del cilindro è affatto diversa dalla figura propria del cubo: le linee, rette nel cubo, sono curve nell'immagine, e curve sono in questa le superficie che nel cubo invece sono piane. Facendo muovere intorno a sé stesso il cubo, anche l'immagine varierà, pur avendo sempre un qualche rapporto con la figura del cubo e con la superficie in cui questa è proiettata. In conclusione l'immagine del cubo è 1.° diversa dalla figura del cubo; 2.° diversa dal cilindro; 3.° in rapporto di stabilità e di varietà con l'uno e con l'altro.

Ebbene: analogamente si dica della sensazione, ch' è diversa 1.° dallo stimolo; 2.° dall'organismo; 3.° in rapporto di stabilità e di varietà con l'uno e con l'altro.

Di questa rappresentazione simbolica lo Spencer si vale per tracciare la distinzione tra le diverse concezioni filosofiche della realtà.

1.° Il *realismo grossolano* (per cui le sensazioni si confondono con le cose sentite) viene ad ammettere che le linee, gli angoli, le aree della superficie curva siano realmente le stesse che le linee, gli angoli, le aree del cubo;

2.° L'*idealismo* (per cui le idee hanno un'esistenza a sé, primigenia), vedendo l'assoluta dissomiglianza dell'immagine del cubo dal cubo, considera quella come indipendente da questo, e di essa sòltanto crede (come fa per le idee) che si possa affermare l'esistenza.

3.° Il *realismo* che potremmo dire *critico* (il quale pone, per ipotesi, la realtà delle cose anche indipendentemente dall'idea che ne abbiamo) viene a porre come ipotetica ma necessaria la esistenza del cubo, che tuttavia riconosce come diverso dall'immagine.

4.° Lo *scetticismo* (secondo il quale il reale è inconoscibile) viene a porre in dubbio l'esistenza e del cubo e della superficie su cui è proiettata la figura, pur avendo una naturale tendenza ad ammettere (come per la realtà) la esistenza dell'uno e dell'altra.

43. (§ 7) *Il soggetto e l'oggetto nella sensazione.* – La sensazione, riferita al nostro essere senziente, è assolutamente soggettiva: ma considerata come un fatto naturale e nella sua prima origine e individualità, essa non è propriamente né soggettiva né oggettiva, o, se si vuole, in essa il soggetto e l'oggetto si uni-

ficano. Quando però incomincia il processo della conoscenza, si distinguono in essa quei due elementi, soggettivo e oggettivo, che prima conteueva, a così dire, iu sé medesima, indistinti; e si localizza infatti da prima la sensazione in una data parte dell'organismo, e finalmente si proietta il dato sensibile fuori del proprio soggetto. Allora la sensazione, per il suo dinamismo, è giunta già a uno stadio superiore e prende più propriamente il nome di *percezione*.

« La qualità indica bene il contenuto rappresentativo della sensazione, come colori, toni, sapori, odori, etc., ma con ciò non è dato necessariamente nulla di obiettivo. Suppongasi un uomo che sia stato sempre orbo dell'odorato e che tutto ad un tratto provi una sensazione olfattiva odorando una rosa. Credete voi che egli troverebbe una qualche relazione di somiglianza fra l'odore e la rosa, o fra questo odore e uu oggetto qualunque? Egli non conoscerebbe nulla dapprima con cui mettere in rapporto il suo stato; solo in seguito, osservando che, ogni qualvolta egli si avvicina ad una rosa, si rinnova in lui quel tale stato psicologico, imparerà a mettere in relazione la sua sensazione olfattiva coll' obietto rosa. Dare un valore obbiettivo alla sensazione è per me come pretendere che uno che non conosce i vocaboli di una lingua ne capisca il significato al solo vederli scritti o stampati, o al solo sentirli pronunziare » (Faggi).

44. (§ 8) *La teoria delle facoltà*. - Ogni fatto psichico si spiega in quanto se ne faccia l'analisi e si risalga alla sua genesi primitiva, alla sensazione e al processo fisiologico necessario a produrla.

Non così secondo la teoria delle *facoltà*; per la quale i fatti psichici — poniamo l'intendere, il ricordare, il volere — dipenderebbero da altrettante potenze dell'anima, sostanza spirituale e immutabile. Esisterebbero secondo questa dottrina le facoltà dell' intendere, della memoria, della volontà, e via dicendo. Anzi i psicologi spiritualisti che ammisero le facoltà, le distinsero in due grandi categorie, quelle d'ordine superiore, come l'intelligenza, la ragione, la memoria, le emozioni elevate, e quelle d'ordine inferiore come le sensazioni, i sentimenti corporei, gli istinti, i desideri.

A tale proposito osserviamo:

1.° Le *facoltà* nulla spiegano, ma alla loro volta avrebbero bisogno d'essere spiegate: e ricorrere per dar ragione d'un fatto

psichico, a un'analoga facoltà, è in ultima analisi *una petizione di principio*, è uno spiegare la cosa con la cosa stessa, un *idem per idem*. Si fa come se si dicesse che i fatti biologici sono dovuti alla potenza della vita, o i fatti elettrici alla forza elettrica, o il suono alla sonorità, o la natura soporifera dell'oppio alla *virtù dormitiva* dell'oppio stesso.

2.° La teoria delle facoltà non è scientifica, e per rispetto alla psicologia si può paragonare alla teoria dei fluidi, delle entità o quiddità o qualità occulte della vecchia fisica.

3.° Se i fatti psichici si attribuiscono a *facoltà sui generis* credendo con ciò di spiegarli, mentre alla loro volta esse sono entità misteriose, ciò dipende dal non avvertire le eccitazioni fisiologiche che sono il necessario sostrato e la condizione *sine qua non* di tutti i fatti psichici, onde non a queste si attribuiscono ma a quelle. E questa è illusione analoga a quella di chi entrando in un ambiente pregno di gaz, sentendo l'odore di questo e avvertendo che gli occhi gli lagrimano, attribuisse il lagrimare degli occhi non alla diretta azione del gaz, ma all'odore, l'unico fatto di cui egli avverta la presenza.

4.° I fatti psichici pur avendo caratteri diversi non dipendono tuttavia da principî essenzialmente diversi (o facoltà), ma risultano dal numero e dalla combinazione varia di più, d'infiniti elementi; e tuttavia costituiscono una vera e propria unità.

Intelligenza sentimento e volere sono come tre aspetti di una realtà unica, come la bianchezza, la dolcezza, la solubilità, la pesantezza di un chicco di zucchero costituscono l'unità di questo, e non sono nient'affatto altrettante entità diverse penetrate in esso e le une dalle altre indipendenti.

CAPITOLO VI

Sensazioni interne ed esterne.

§ 1. Classificazione delle sensazioni. — § 2. Sensazioni interne o della vita organica. — § 3. Il senso muscolare. — § 4. Il tatto. — § 5. L'udito. — § 6. La vista. — § 7. Il gusto. — § 8. L'olfatto.

§ 1. *Classificazione delle sensazioni.* - Come gli stimoli si distinguono in esterni, interni e intercerebrali, cosí le sensazioni si possono classificare in tre grandi categorie: *esterne*, *interne* e *riprodotte* o immagini, delle quali ultime parleremo piú oltre.

Le sensazioni *esterne* riflettono un cangiamento del mondo esteriore; le sensazioni *interne* ci avvertono di uno speciale mutamento dovuto alle condizioni interne dei nostri organi, indipendentemente (almeno in apparenza) da stimoli esteriori. Con le prime acquistiamo notizie del mondo esterno; dalle seconde risulta il senso di noi stessi (*cinestesi*) o, come pur si dice, il *senso fondamentale corporeo*. A questa seconda categoria appartengono, come già notammo, le sensazioni viscerali; ma dobbiamo osservare che anche gli apparati sensorî che ricevono le impressioni esterne possono essere sede di eccitazione interna, onde si hanno pure da esse sensazioni interne. Cosí ad esempio l'orecchio ha eccitazioni sue proprie, un tono suo, anche se non è impressionato da stimoli esteriori. 45

Una seconda classificazione delle sensazioni ha per fondamento l'azione degli stimoli, in quanto può essere meccanica o chimica; si distinguono infatti *sensi meccanici* e *sensi chimici,* a seconda che gli stimoli agiscono meccanicamente o chimicamente.

La natura del movimento vibratorio dell'aria quando esso impressiona la membrana del timpano, non è da questo trasformata, ma rimane meccanica: nell'eccitazione fisiologica il movimento vibratorio è riprodotto, e perciò il senso dell'udito si dice meccanico. L'apparato uditivo è un apparato di trasformazione; l'eccitazione per cui si ha una sensazione gustativa consiste in un'azione chimica, e chimico si dice perciò il senso del gusto. [46]

Sono sensi meccanici il tatto e l'udito: sono sensi chimici il senso visivo, il gustativo, l'olfattivo. Di questi varî sensi, e anzi tutto delle sensazioni interne e del senso muscolare, diremo quanto richiede il nostro cómpito modesto.

§ 2. *Sensazioni interne o della vita organica.* - Le sensazioni interne od organiche, dette anche diffuse, sono, fra le sensazioni, le piú oscure e le piú indeterminate, perché, mentre una sensazione si distingue meglio se la sua intensità è moderata, le sensazioni interne sono invece o troppo deboli (allo stato normale) o troppo forti (allo stato anormale), e quindi non distinguibili chiaramente né nell'uno né nell'altro caso. Si aggiunga che essendo molto complesse, è spesso impossibile isolare l'eccitazione di un organo da quella di altro organo, e discernere quindi sensazione da sensazione, elemento da elemento. Perciò il

senso generale, che tutte le riassume come indistinto, apparisce semplice e omogeneo, mentre in realtà è molteplice e quindi in sé medesimo vario. Molteplici e varî sono infatti gli organi eccitati; molteplici e varie sono le sensazioni minime di cui sono sede i tessuti e il cui processo, nelle sensazioni interne è, a parte l'origine dello stimolo, identico a quello delle sensazioni esterne. [47]

Sono sensazioni interne:

1° quelle che possono derivare da eccesso di fatica o da lesione del *tessuto muscolare*;

2° le sensazioni determinate da lesione, malattia, fatica o spossamento del *tessuto nervoso* (es. nevralgia);

3° le sensazioni dovute allo stato degli organi della *circolazione* (es. lo sfinimento);

4° le sensazioni dovute allo stato degli organi della *nutrizione* (es. la fame);

5° le sensazioni dovute agli organi della *digestione* (es. la nausea);

6° le sensazioni dovute agli organi della *respirazione* (es. il senso di soffocamento);

7° le sensazioni del *caldo e del freddo* quando abbiano origine da uno stato affatto soggettivo (es. il brivido della febbre);

8° le sensazioni dovute all'*elettricità organica* (es. il disagio e turbamento nervoso che si prova quando l'atmosfera è carica d'elettricità).

È pure un senso interno quello della *direzione* la cui natura ci sfugge, mancando a noi questo senso ch'è invece proprio di alcuni animali (es. piccioni, cani, gatti ecc.). Fra le sensazioni organiche si anno-

vera infine da taluno anche la sensazione della vertigine, che deriva dal cosí detto *senso statico*.

§ 3. *Il senso muscolare*. - Alle sensazioni muscolari partecipano direttamente i muscoli, ma vi concorrono anche altri organi, come tendini, giunture, articolazioni. Anche il senso muscolare è dunque complesso, risultando da tante sensazioni minime che hanno differenti sedi.[48]

Propriamente il senso muscolare è interno, ma poiché alle sensazioni muscolari si possono associare sensazioni tattili, acquistiamo per esso nozioni che riguardano il mondo esterno, come il peso, la pressione, la tensione, l'estensione e la direzione dei movimenti.

Né il senso muscolare è puramente passivo, ma potendolo provocare in noi volontariamente, rivela il dinamismo dell'essere nostro. Netevolissimo è questo atto volontario, ossia lo *sforzo*, perché per mezzo di esso riusciamo a compiere movimenti a cui da prima l'energia organica-psichica era insufficiente.

Lo sforzo oltreché *muscolare* può essere *mentale* e *morale*, né occorre spendere molte parole per rilevare l'importanza del primo nel lavoro mentale, e l'efficacia del secondo nel proseguimento spesso difficile delle idealità della vita.

§ 4. *Il tatto*. - Il senso tattile è il piú esteso sia nell'individuo sia nella specie; nell'individuo perché occupa tutta la superficie del corpo; nella specie perché tutte le specie animali sono fornite del senso tattile. Immaginiamo un essere quanto è possibile semplice; non ci riuscirà di pensarlo sprovvisto di

sensibilità tattile. Perciò il tatto è detto anche *senso generale*.

Il tatto è pure fra i varî sensi il piú utile alla vita, il piú protettivo: è infatti *il regolatore dei movimenti*, perché avvertiti dalle sensazioni tattili noi possiamo sostituire l'uno all'altro movimento, come piú giova.

La funzione del tatto precede quella degli altri sensi, anzi si ritiene che tutti gli altri sensi siano modificazioni, *distinzioni* del tatto, differenziamenti che la sensibilità generale, tattile, ha subíti nel corso dell'evoluzione biologica per effetto della varia natura e del vario modo di agire degli stimoli esterni. Sotto questo rispetto il tatto è un *senso fondamentale,* paragonabile a una lira le cui corde sono da prima all'unisono, e che poi, acquistando varia tensione e lunghezza, emettono suoni diversi.

Il senso tattile nella testa, nella faccia, nella bocca, nella lingua, si esercita per i nervi cerebrali (principalmente il 5.° paio): quello delle membra e del tronco per le fibre sensibili dei nervi spinali.

L'organo del tatto risulta di due parti, una sottostante di tessuto connettivo, detta *derma*, una soprastante, detta *epidermide,* che è insensibile ed ha soltanto un ufficio protettivo. Molte delle terminazioni nervose sono nelle *papille* (rilievi del derma, di forma conica e cilindrica) che diconsi tattili, da cui è resa piú squisita la sensibilità della pelle.

Oltre alle diramazioni nervose che si trovano nella cute, sono sede di sensibilità tattile anche quelle che si trovano nelle membrane muccose esposte per la loro

situazione alle impressioni esterne, ad esempio quelle che si trovano nella bocca.

La sensibilità tattile è eccitata per il *contatto* e la *pressione*. Una pressione fortissima attutisce la conducibilità dei nervi tattili; al contrario, pressioni molto lievi come il leggerissimo contatto di una piuma, possono produrre eccitazioni fortissime. La pressione si esercita sul derma e quindi sui nervi, e si distingue in *attiva* e *passiva*; è attiva quando vi partecipa, con la volontà, il senso dinamico muscolare, ad esempio quando facciamo uno sforzo per spingere un corpo, per muoverci, per vincere una resistenza; è passiva quando all' impressione non si risponde con una resistenza volontaria. Sensazioni vere di pressione sono queste ultime, cioè quelle determinate da un oggetto sulla superficie sensibile dell'organismo. Per effetto della pressione e per il contatto di un oggetto che ecciti i filamenti nervosi che si trovano nella pelle, si apprezza la natura dello stimolo tattile, l'appuntito e lo smozzato, il duro, il molle, il liquido e il gazzoso, l'aspro e il levigato.[49]

La sensibilità tattile può con l'esercizio svilupparsi fino a supplire in parte al difetto di altri organi. Si sa, fra l'altro, che i ciechi possono imparare a leggere toccando con le dita punti in rilievo, che variamente disposti formano un alfabeto. La sensibilità tattile è poi varia di grado secondo i varî punti della superficie dermica.

Con un apposito compasso (*estesiometro*) il Weber ha misurato l'acutezza del senso tattile nelle diverse parti dell'organismo, e ha chiamato *circoli tattili* quelle

superfici dove le due punte del compasso, applicate al derma, si sentono come una punta sola. A seconda del diverso grado di acutezza della sensibilità tattile, i circoli tattili hanno diverso diametro, ossia è varia quella che si dice *soglia spaziale del tatto*, i cui limiti sono da 1 a 2 mm. (punta della lingua e delle dita) fino a 68 mm. (dorso, parte superiore del braccio, della gamba) (Wundt).

Il tatto fu anche detto *senso intellettuale* perché per esso, e specialmente per il suo associarsi col senso muscolare, si acquistano nozioni intellettuali quali quelle della figura, del volume, dell'estensione, della distanza. Ad esempio l'idea dell'*esteso* si origina per le due sensazioni di continuità di movimento e di continuità di sensazione tattile, quando si faccia passare una mano sopra una superficie. Il concetto di estensione si origina pure quando le due punte dell'estesiometro s'incominciano a distinguere come separate. Il diametro del circolo tattile è, a così dire, la *soglia dell'estensione*.

Alla categoria delle sensazioni tattili si suole ascrivere anche il *senso termico*. Non si devono tuttavia confondere le sensazioni termiche organiche, dovute a uno stato interno dell'organismo (come il brivido febbrile), con le sensazioni termiche tattili, la cui origine è esterna e che possono essere prodotte dal contatto di oggetti esterni, o per irradiazione a distanza. [50]

Nel tatto l'azione dello stimolo è meccanica perché la pressione periferica conserva, quando dia luogo

a una sensazione tattile, la propria natura. La pressione è sentita come pressione.

§ 5. *L'udito.* - Un senso meccanico, risultante in origine dalla sensibilità tattile,[51] è anche l'udito, perché le vibrazioni esterne impressionando la membrana timpanica fanno vibrare anche questa: le vibrazioni sono trasmesse al centro uditivo per mezzo di un liquido (endolinfa) contenente le terminazioni nervose acustiche.

Organo dell'udito è l'orecchio; veicoli dell'eccitazione sono i nervi uditivi che appartengono all'8.° paio dei nervi cerebrali; stimolo le vibrazioni dell'aria rispondenti alle vibrazioni di un corpo; contenuto il suono che non è da confondere con le vibrazioni esterne, le quali per sé non sono un suono.

Il suono si distingue dal rumore perché mentre il suono corrisponde a una serie di vibrazioni regolari e periodiche, il rumore corrisponde a vibrazioni irregolari, ossia risulta da perturbazioni negli accordi. Il tasto di un pianoforte dà un suono; lo stormire delle foglie è un rumore.

Il *tono* è più o meno alto, e dipende dal numero delle vibrazioni nell'unità di tempo che è il minuto secondo, ossia dalla loro velocità o durata, mentre l'*intensità* del suono dipende dall'ampiezza delle vibrazioni.

Nella linea naturale dei toni esistono due estremi (*soglia* e *cima*) dei quali l'uno corrisponde al tono più basso, l'altro al tono più alto: il primo (prescindendo dalle differenze individuali) corrisponde a un movimento vibratorio da 8 a 10, il secondo a un mo-

vimento da 40,000 a 60,000 vibrazioni intere al m.'' (Wundt). La linea delle vibrazioni in quanto queste sono stimoli, e la linea delle sensazioni acustiche in quanto hanno una qualità, si corrispondono. Al di sotto del limite minimo l'orecchio non avverte piú un suono, ma solo una successione come di onde o di urti: al di là del limite massimo il suono si trasforma in un rumore stridente.

La sensazione acustica adunque pur apparendo un'unità (ed è infatti un'*unità ritmica*) è una somma d' impressioni distinte, a cui corrispondono distinte sensazioni. Le qualità sonore differiscono per la diversa modalità delle sensazioni elementari.

Esiste un vincolo strettissimo tra le sensazioni uditive e gli organi delle reazioni vocali: udire è come parlare a sé stessi. La parola è possibile perché è appresa ascoltandola, ed è poi rapidissimo il tramutarsi dell' immagine uditiva in immagine vocale. Questo fatto ha una evidente e immensa importanza intellettuale e sociale.

L'udito è anche un *senso estetico*, come la vista. Quanto varie e spesso ineffabili sensazioni ci dànno la voce umana e gli strumenti musicali! L'armonia ha nell'anima nostra un significato intimamente spirituale spesso mistico, onde si avvicendano con vario ritmo sentimenti di gioia e di pena, di sconforto e di fede.[52] [53]

§ 6. *La vista.* - La vista — che è pure un differenziamento del tatto — ha per organo l'occhio, per stimolo le vibrazioni dell'etere.[54] I nervi ottici (2.° paio dei nervi cerebrali), che hanno il loro centro psichico nei tubercoli quadrigemini, alla base del cervello s'in-

crociano in forma di x, formando il cosidetto *chiasma*; penetrano poi nelle orbite oculari, e attraversata la sclerotica e la coroide, si espandono su questa costituendo la *rètina.*

La rètina si compone di piú strati, il piú esterno dei quali risulta dei cosí detti *coni* e *bastoncini*, che sono le terminazioni dei nervi ottici. In essa vi è un *punto cieco* — dove mancano e coni e bastoncini, e con questi anche la visione; un'altra parte prossima al punto cieco detta *fossa centrale*, è sede della massima visione. La rètina è la parte sensibile all'azione della luce; le altre parti non sono che tessuti accessori che favoriscono la funzione dell'organo visivo. All'eccitazione rètinica succede l'imagine cerebrale.

L'azione dello stimolo nelle sensazioni visive si ritiene chimica; nella rètina avverrebbe un processo chimico analogo a quello onde rimane impressionata la lastra fotografica.

Le sensazioni visive sono *cromatiche* o *acromatiche*. Le sensazioni cromatiche sono date dai colori dello spettro: *violetto*, indaco, turchino, *verde*, giallo, arancio, *rosso*. Le sensazioni acromatiche non corrispondono ai colori della scala cromatica; tali sono le sensazioni del purpureo, del nero, del bianco, del grigio con tutte le sue varietà (grigio-nero, grigio, grigio-bianco), che psicologicamente, se non fisicamente, sono colori. [55]

Come il suono oggettivo, cosí la luce oggettiva consiste in movimenti vibratori, i quali consistono in molte e rapide onde, ciascuna delle quali impressionando la rètina vi è causa iniziale di sensazioni minime; ma mentre dall'intensità varia del suono per-

vengono sensazioni acustiche di qualità diversa, le sensazioni visive differiscono invece soltanto per la loro colorazione.

Al violetto corrispondono circa 790 bilioni di vibrazioni al m'', al rosso circa 450 bilioni. Questi i due estremi, a cui sono inversamente correlative le lunghezze delle onde, essendo queste, com'è chiaro, tanto meno ampie quanto piú sono veloci, ossia quanto n'è maggiore il numero nell'unità di tempo. La lunghezza delle onde nel violetto è di 393 milionesimi di millimetro: quelle del rosso è di 688 milionesimi di mm. Al di là del rosso non si ha che un effetto calorifero; al di là del violetto, un effetto chimico.

I tre colori violetto, verde, e rosso sono detti colori fondamentali o elementari, perché combinandosi variamente possono dare tutti i colori, e riuniti insieme dànno il color bianco.

Dopo cessata l'eccitazione, la sensazione visiva persiste relativamente a lungo, e ciò conferma l'ipotesi che nella rètina avvengono processi chimici. L'immagine persistente dell'oggetto che fu stimolo si dice *consecutiva.* [56]

L'insensibilità per uno o piú colori dicesi *acromatismo*; prende una denominazione pur speciale la cecità del rosso, che dal nome di Dalton, chimico inglese, che ne soffriva, dicesi *daltonismo.* Si sono anche osservati dei casi di totale cecità per i colori, riducendosi in tal modo il campo delle sensazioni visive al bianco e al nero con le loro gradazioni. [57]

Anche il senso visivo è un senso estetico; le armonie dei colori non commuovono meno che le ar-

monie dei suoni. Ed è poi ricchissimo il suo contenuto, onde si tesse svariatamente la trama del nostro pensiero.

§ 7. *Il gusto.* - Organo del gusto è principalmente la lingua, e in questa la muccosa, che provvista d'innumerevoli papille di varia forma e grandezza, ne copre la parte superiore. Contenuto del gusto è il sapore.

I nervi del gusto sono i glossofaringei (9.° paio dei nervi cerebrali) che traggono origine dalla *protuberanza anulare.*

Condizione del gusto è che i corpi nella bocca si sciolgano, e a ciò contribuiscono le glandule salivali che secernono la saliva.

La sensibilità della lingua è dunque assai complessa, risultando dalle innumerevoli sensazioni elementari corrispondenti ai varî elementi sensibili. La lingua, e in generale la bocca, può considerarsi come un insieme di organi, e un sapore come una successione di sapori. La sensibilità della lingua va crescendo dalla punta alla base, ed è anche varia: la sensazione prodotta da un corpo sulla parte anteriore è differente da quella prodotta nella parte posteriore; il solfato di sodio, ad esempio, appare salato nella parte anteriore, è amaro nella parte posteriore. L'azione dello stimolo nel gusto è chimica.

I sapori principali sono l'acido, il dolce, l'amaro, il salato, tra cui avvengono tutti i passaggi possibili, che noi avvertiamo come sensazioni miste (Wundt).

L'intensità contribuisce a rendere piacevole o spiacevole una sensazione gustativa. Se l'intensità

supera un certo limite, un sapore piacevole diviene spiacevole. L'acido, ad esempio, d' intensità normale, può piacere; d' intensità eccessiva, ripugna. [58]

§ 8. *L'olfatto.* [59] - Ne sono organo i nervi olfattivi, le cui terminazioni si spandono nella *mucosa pituitaria* che ricopre le fosse nasali; appartengono al 1.° paio dei nervi cerebrali e partono da lobi detti appunto olfattivi, situati sotto i lobi anteriori. Condizione perché si abbia una sensazione olfattiva è che i corpi si volatilizzino, se già non sono allo stato gazzoso, e che ne rimanga impressionata la muccosa pituitaria. L'azione dello stimolo, nelle sensazioni olfattive, è chimica.

Per l' impressionabilità dei nervi olfattivi si hanno sensazioni di odore. Degli odori non si è fatta ancora una classificazione precisa; si distinguono tuttavia alcune classi di odori ciascuna delle quali contiene sensazioni piú o meno affini. Tali gli odori d'etere, gli aromatici, i balsamici, quelli di muschio, di abbruciaticcio, e cosí via (Wundt).

Una sensazione di odore può essere prodotta anche da parti assolutamente minime di materia. Basti dire che a produrre una sensazione olfattiva è sufficiente un milionesimo di grammo d' idrogeno solforato, o una quantità ancor minore di olio di resina o di muschio.

Anche una sensazione olfattiva è complessa. Le molecole del gaz (del corpo volatilizzato) al contatto dei filamenti olfattivi della membrana pituitaria si sciolgono, e formano con l'ossigeno dell'aria una combinazione chimica. Le singole molecole e i loro

atomi determinano nelle fibre sensitive reazioni minime, a cui corrispondono sensazioni minime.

Le sensazioni olfattive hanno intimi rapporti con le sensazioni gustative, onde Kant chiamò l'olfatto un *gusto in lontananza*.

Note al Capitolo VI

45. Le sensazioni interne e i sensi esterni. — 46. Lo stimolo e la sensazione nei sensi meccanici e nei sensi chimici. — 47. Le sensazioni elementari nella cinestesi. — 48. Le sensazioni minime nel senso muscolare. — 49. La qualità fondamentale del tatto. — 50. Il senso termico. — 51. Origine degli organi uditivi. — 52. Il timbro o colorito del suono. — 53. L'arte musicale e il tono. — 54. L'etere. — 55. Le sensazioni acromatiche. — 56. L'immagine consecutiva. — 57. L'audizione colorata. — 58. I sapori. — 59. Il gusto e l'olfatto nell'evoluzione biologica.

45. (§ 1) *Le sensazioni interne e i sensi esterni.* - « Anche i così detti sensi esterni possono avere le loro sensazioni interne indipendentemente dagli stimoli esteriori. Così, anche nell'assenza da ogni stimolo esterno, l'occhio ha una sensazione di luce, il così detto nero dell'occhio (Augenschwarz) che Aubert ha potuto misurare, trovandola uguale a quella d'un foglio bianco, rischiarato dalla metà della luce del pianeta Venere. Del pari l'orecchio non può trovarsi mai in calma assoluta e piena; cercatelo nei deserti africani, nei ghiacci perpetui delle Alpi, negli aridi campi di lava dell' Islanda, nelle immobili pianure dell' oceano, voi non trovate mai il completo silenzio. L'occhio ha sempre un suo tono speciale, che si può anche determinare come ha fatto il Külpe.

Queste eccitazioni sono dovute alle condizioni organiche interne dell'occhio e dell'orecchio, alla circolazione del sangue, etc. » (Faggi).

46. (§ 1) *Lo stimolo e la sensazione nei sensi meccanici e nei sensi chimici.* - La relazione tra lo stimolo e la sensazione nei sensi meccanici è diretta; è invece indiretta (per effetto della trasformazione) nei sensi chimici. Una prova di questo sta, scrive

il Wundt, nel fatto che nei primi la sensazione si mantiene un tempo assai breve dopo uno stimolo esterno, mentre nei secondi perdura assai più a lungo. Così ad esempio in una rapida serie di stimoli di pressione o soprattutto sonori, ci è possibile distinguere tra loro assai nettamente i singoli stimoli; all'opposto le impressioni luminose, gustative ed olfattive si confondono anche quando si succedono con una rapidità moderata.

47. (§ 2) *Le sensazioni elementari nella cinestesi.* - Gli stimoli organici hanno nella cinestesi un'azione sorda e indistinta, ma costante, e ne risultano sensazioni confuse, ma non per questo in sè medesime non molteplici. « Così se di pieno giorno, quando in una città più fervono l'opre e s'agita tumultuosa e varia la vita, noi potessimo sollevarci in alto, e di là tendere in giù l'orecchio, udremmo un unico profondo mormorio, in cui si comporrebbero lo strepito di una carrozza, il grido d'un fanciullo e il fruscio d'una foglia che il vento spazza dalla via: sì, perchè anche le piccole eccitazioni, che nella loro singola parte paiono inefficaci e vane, riappariscono poscia, col loro qualunque grado di forza, nel tutto in cui si organizzano. E di ciò, notiamo fra parentesi, debbono tener conto sempre, non solo la fisica e la psicologia, ma la storia e la morale e qualunque altra scienza che prosegue i fatti nella loro intera causalità » (Dandolo).

48. (§ 3) *Le sensazioni minime nel senso muscolare* - « Che sono le sensazioni muscolari se non una somma di minimi? Aggiungete nel sacco che quell'uomo porta sulle spalle, uno a uno dei grani di miglio; a poco a poco, insensibilmente, il peso diverrà insopportabile; e, se quell'uomo si ostina, ne rimarrà schiacciato. Da quale? Da nessuno e da tutti. E anche qui, noi si parte dal singolo grano per stabilire l'elemento del peso; ma chi non s'accorge che anch'esso ha i suoi elementi, e questi in numero infinito, e che ognuno è fornito della sua infinitesima azione, che per la via delle fibre e delle cellule nervose, diviene infinitesima sensazione?

Vedete, adunque, quali profondità sconfinate l'analisi psicologica scopre nella psiche umana; proprio come il telescopio disvela profondità sconfinate nel mondo degli astri » (Dandolo).

49. (§ 4) *La qualità fondamentale del tatto.* - « Il senso tattile propriamente detto ci dà le sensazioni del contatto e della

pressione, alle quali si potrebbero aggiungere le sensazioni del solletico e del prurito. Ma queste non sono evidentemente qualità nuove delle sensazioni, essendo pure e semplici combinazioni di sensazioni tattili diverse per l'intensità e per la rapidità delle loro alternative. Si può anzi dire in generale che una è la qualità fondamentale dataci dal tatto, cioè la resistenza, e che tutte le altre qualità come la levigatezza, la scabrosità, la morbidezza, la lubricità, la viscosità etc., non sono che complessi di resistenze variamente combinate. Egli è chiaro ad esempio che la differenza fra una superficie liscia e una superficie scabra sta nell'estensione dell'impressione, che è continua in un caso e discontinua nell' altro; del pari la differenza fra il duro e il molle dipende dalla durata differente dell' impressione » (Faggi).

50. (§ 4) *Il senso termico.* - Le sensazioni di temperatura (di cui è tuttora dubbio se siano meccaniche o chimiche (Wundt) si distinguono in due specie, di *caldo* e di *freddo*, i cui gradi sono varî. Fra le due specie distinte si colloca lo *zero fisiologico*, che è lo stadio intermedio, d' indifferenza. Gli stimoli termici inferiori a questo limite dànno sensazioni di freddo; gli stimoli superiori dànno sensazioni di caldo. I gradi d' intensità di cui sono suscettibili le sensazioni del caldo si ritengono superiori, piú numerosi, di quelli del freddo.

Il Wundt distingue singole parti della pelle quasi puntiformi specialmente privilegiate, per gli stimoli di pressione, di caldo, di freddo, che sono designate come punti dolorifici, caldi e freddi Esse sono sparse in numero molto vario sulle diverse regioni della pelle. Punti di diversa qualità non coincidono mai, ma i punti di temperatura possono egualmente dar origine a sensazioni di pressione e dolorifiche; stimoli caldi per solito determinano anche sui punti freddi sensazioni calde, mentre i punti caldi pare non possano essere eccitati da stimoli freddi puntiformi. Inoltre i punti caldi e freddi possono anche reagire con sensazioni calde e fredde a stimoli meccanici ed elettrici opportunamente applicati.

51. (§ 5) *Origine degli organi uditivi.* - « Fra gli apparecchi sensoriali superiori, gli organi uditivi sembrano generalmente risultare da una trasformazione delle parti del tegumento cutaneo, che sono provviste di ciglia vibratili. Poiché le forti eccitazioni sonore fanno vibrare facilmente le ciglia, il suono eserciterà l'effetto d'uno stimolo tattile nei protozoi rivestiti di

qneste appendici: nel grado inferiore dell'evoluzione la sensazione acnstica degli animali si ravvicina infatti molto per la sua qualità alla sensazione tattile. Una serie di cellule portante delle ciglia vibratili si rinchiude poi in una capsula situata profondamente sotto il segmento cutaneo, e nell'interno della capsula si forma una concrezione calcarea stratificata, l'otolito, che le vibrazioni delle ciglia mettono in movimento. Gli organi acustici di quasi tutti gl'invertebrati e di certi vertebrati inferiori presentano questa forma » (Wundt).

52. (§ 5) *Il timbro o colorito del suono.* - I diversi strumenti musicali e le diverse voci sono caratterizzate dalla differenza del timbro o colorito del suono, il quale consiste in un tono fondamentale che ha la maggiore energia e determina perciò l'altezza del snono, e in un certo numero di armoniche o toni superiori a cui corrisponde un numero doppio, triplo, quadruplo di vibrazioni. Il nnmero e l'energia di queste armoniche aggiunte al tono fondamentale, è ciò che differenzia il timbro o colorito o metallo degli strumenti musicali e degli organi vocali.

53. (§ 5) *L'arte musicale e il tono.* - L'arte musicale non usufruisce di tutte le gradazioni di tono, ma solo di quei toni che si trovano fra 40 e 4000 vibrazioni all'incirca. Il suono inferiore è il *mi* del contrabbasso, il superiore il *re* del piccolo flauto.

54. (§ 6) *L'etere.* - L'etere sarebbe un fluido riempiente gli spazi, penetrante tra le particelle dei corpi, milioni di volte più raro dell'aria, imponderabile. Non è oggetto di esperienza, ma l'ipotesi che l'etere esista pare finora l'nnica che possa spiegare determinati fenomeni.

55. (§ 6) *Le sensazioni acromatiche.* - Il *purpureo* è dato dalla mescolanza di due colori semplici, che stanno all'estremità dello spettro, cioè dalla mescolanza del rosso e del violetto, e anche dal tnrchino e dall'arancio.

Nella sensazione del *nero* tacciono le vibrazioni esteriori dell'etere, ed è prodotta dalle eccitazioni chimiche interne dell'occhio, che accompagnano uno stato di calma o di restaurazione delle fibre nervose.

Il *bianco* non è che il risnltato della composizione dei varî colori; e infatti la così detta lnce bianca colla rifrazione attraverso un prisma si decompone nei raggi colorati dello spettro.

Dicesi *saturazione* o *gradazione* del colore il grado secondo cui la sensazione luminosa incolora si unisce a una sensazione cromatica. Un colore è tanto più *saturo* quanto meno è mescolato con la luce incolore.

56. (§ 6) *L'immagine consecutiva.* - L'immagine consecutiva appare prima colle proprietà di chiarore e di colore eguali allo stimolo; epperò bianca per oggetti bianchi, nera per neri e colorata nello stesso colore per oggetti colorati (*immagine positiva o di egual colore*), ma dopo breve tempo essa passa per le impressioni acromatiche nel chiarore contrario, bianco in nero, nero in bianco; per le cromatiche nel colore contrario o complementare (*immagine consecutiva negativa o complementare*) (Wundt).

57. (§ 6) *L'audizione colorata.* - Un fenomeno veramente curioso è quello che si dice dell'*audizione colorata*, che consiste nell'associare invincibilmente e costantemente a una data lettera o parola l'immagine di un colore, per esempio alla lettera *a* l'immagine del color rosso.

Si è tentato di spiegare questo fenomeno, e si hanno in proposito diverse ipotesi. 1.° L'ipotesi *embriologica* per cui il fenomeno sarebbe dovuto a un differenziamento incompleto, nell'epoca embriologica, dei sensi della vista e dell'udito; 2.° l'ipotesi anatomica, per cui sarebbe avvenuta un'anastosmosi abnorme fra il centro ottico e l'acustico; 3.° l'ipotesi fisiologica per cui il fenomeno si attribuisce al semplice fatto dell'irradiazione nervosa; 4.° l'ipotesi psicologica, per cui in un dato momento fisiologicamente opportuno si sarebbe fissata nell'individuo un'associazione tra quel suono e quel colore.

Altri fenomeni consimili di *sinestesi* (o simultaneità di sensazioni diverse) sono la *visione uditiva* onde a un dato colore si associa un dato suono, e l'*odorato musicale*, per cui a suoni si associano odori (Morselli).

58. (§ 7) *I sapori.* - Oltre alle quattro qualità principali acido, dolce, amaro e salato, alcuni, nota il Wundt, considerano anche il sapore della liscìva (alcalini) e il metallico come qualità indipendenti, — ma la lisciva mostra senza dubbio una parentela col salato, e il metallico con l'acido; ambedue sono quindi probabilmente sensazioni miste o di transazione (l'alcalino forse tra il salato e il dolce, il metallico tra l'acido e il salato).

Fra i sapori si verifica un certo contrasto che ricorda quello dei colori. Il sapore dolce può combinarsi coll'acido e coll'amaro, e produrre una specie di accordo piacevole di sapori. Quanto al salato si sa bene che non può essere temperato per l'addizione di zucchero, e che il sapore salato non può armonizzare in alcun modo col sapore dolce. Il contrasto, dice il Bernstein, fra il dolce e gli altri sapori si rivela anche nel fatto, che se dopo aver gustato una sostanza amara o salata beviamo dell'acqua, essa ci sembra dolce; e dopo aver consumato una gran quantità di materia zuccherata, noi proviamo una certa acidità nella bocca.

59. (§ 8) *Il gusto e l'olfatto nell'evoluzione biologica.* - «Speciali organi gustativi non si trovano ancora sviluppati negli echinodermi e anche negli insetti non si sono dimostrati sempre sicuramente. Si è invece trovato una sensibilità gustativa in alcuni celenterati come nelle Achinie.

Più presto ancora del senso del gusto pare che si differenzi negli animali dalla sensibilità tattile generale il senso dell'olfatto. Esso si trova già sviluppato negli echinodermi: una stella di mare fiuta già da lontano un granchio di mare che le serve di nutrimento » (Faggi).

CAPITOLO VII

La percezione.

§ 1. Sensazione e percezione. — § 2. Percezione ed esperimento. — § 3. L'integrazione nella percezione. — § 4. Integrazione di completamento. — § 5. Integrazione di sostituzione. — § 6. Integrazione di ragionamento. — § 7. L'allucinazione. — § 8. L'illusione. — § 9. Il sogno.

§ 1. *Sensazione e percezione.* - La percezione, come ogni altro fatto psichico, risulta dalla sensazione, da cui si distingue per un grado maggiore di complessità. Infatti mentre la sensazione, come tale, non è riferita esplicitamente a un oggetto determinante, la percezione è al contrario una sensazione integrata dall'esplicito riferimento del soggetto all'oggetto. Per la percezione si ha coscienza non soltanto d'una modificazione organica (sensazione propriamente detta) ma anche della causa che ha prodotto questa modificazione, onde si pone come esterna al nostro soggetto senziente la realtà d'un oggetto che agisce come stimolo. Né con l'atto percettivo l'individuo pone soltanto la reale, effettiva esistenza degli oggetti esteriori, bensí ne riconosce anche la natura, le qualità, l'essere ch'è loro proprio.

Un brivido può essere avvertito come pura manifestazione dello stato anormale del nostro corpo; in questo caso si ha propriamente una sensazione.

Può essere riferito a una corrente d'aria a cui osserviamo d'essere esposti, e allora non si ha soltanto una sensazione, ma propriamente una percezione.

Alla percezione dobbiamo l'acquisto della conoscenza del mondo esteriore, ossia la verità dei nostri apprezzamenti circa la natura degli oggetti sensibili. Data la sensazione poniamo come sua logica conseguenza una realtà che l'ha prodotta, poniamo in generale la realtà del mondo esterno. Come potremmo noi, aprendo gli occhi, avere la sensazione della luce se non esistesse fuori di noi qualche cosa di diverso dai nostri occhi, da cui questi sono impressionati?

Riferendo una sensazione a una causa oggettiva facciamo una *proiezione*; proiettiamo fuori di noi il dato della sensazione. Tuttavia uno stato sensibile può essere localizzato in una parte del nostro corpo (che si reputa la sede originale della sensazione) senza che avvenga proiezione alcuna. Questo riferimento, ch'è poi il principio dell'atto proiettivo, dicesi *localizzazione* o *allogamento* della sensazione.

L'allogamento avviene per le sensazioni della vita organica e muscolari, e anche per le sensazioni di tatto e di gusto: la proiezione avviene per le sensazioni piú intellettuali quali quelle uditive e visive.

L'allogamento e la proiezione non coincidono con la sensazione, ma richiedono, per prodursi, un certo tempo, vario e misurabile.

§ 2. *Percezione ed esperimento.* - Può accadere che una sensazione prodotta dalla diretta azione d'uno stimolo esterno, si creda invece dovuta all'azione di stimoli interni, come quando vellicandoci uno nel collo

posteriormente con la punta di un ritaglio di carta senza che noi vediamo, portiamo la mano istintivamente alla parte vellicata come per toglierne il prurito.

Può anche avvenire lo scambio inverso, cioè che si attribuisca all'azione di uno stimolo esterno una sensazione che dipende invece direttamente dallo stato del nostro organismo. Ad esempio si può credere amaro un cibo che tale appare per lo stato speciale del nostro organo del gusto, o credere a un rumore esterno quando invece il rumore è, come si suol dire, nel nostro orecchio, per effetto d'una sua alterazione.

Nell'uno e nell'altro caso l'errore può essere corretto per mezzo dell'esperimento, che si fa o ricorrendo s'è possibile all'aiuto degli altri sensi, oppure rinnovando la sensazione, come si dimostra col seguente esempio.

« In una bottega di calzolai si trovava d'inverno un bambino, che non aveva mai visto ghiaccio. Passando davanti alla bottega un carro che ne trasportava ed essendone caduto un pezzo sulla strada, uno dei calzolai disse al bambino: Va a prenderlo. Il bambino corse fuori subito con grande curiosità, prese con le due mani il pezzo di ghiaccio, e subito, sentito il freddo lo lasciò cadere come côlto da grande sorpresa. Ma poi, non essendo ancora persuaso che il freddo provato venisse dal ghiaccio, lo ripigliò, e lo tenne piú a lungo nelle mani, come per esperimentarlo; finché, persuaso che il freddo fosse proprio del ghiaccio, lo gettò via, ritornando deluso e mortificato nella bottega. Il calzolaio volle ancora farsi gioco della inesperienza del bambino, e gli disse che se avesse

preso ancora il pezzo di ghiaccio, non avrebbe piú sentito il freddo: e il bambino a credergli, a tornar fuori, a riprenderlo, e a sentirlo ancor freddo, e a gettarlo via piú risoluto di prima, e a non volerne piú sapere, dicendo con una persuasione divenuta ormai invincibile: è troppo freddo » (Ardigò).

Quel bambino non avea ancora appreso a distinguere la sensazione di freddo prodotta dal ghiaccio, dalla sensazione di freddo dipendente da uno stato puramente soggettivo, e dovette quindi rinnovare piú volte l'esperimento, che a un adulto non è piú necessario. Non altrimenti avviene per le altre cognizioni pratiche e comuni, acquistate sperimentalmente nella prima età, e che ci soccorrono poi spontaneamente nei casi molteplici della vita. [60]

Con l'esperimento si correggono tanto gli errori di localizzazione quanto quelli di proiezione. L'amputato corregge con la vista o altrimenti, l'errore per cui localizza nell' arto che non ha piú, un senso di dolore;[61] un rumore attribuito da prima al ronzio d'insetti vicini, può in seguito a nuovi dati percettivi, sperimentalmente, essere attribuito ad altra causa, per esempio alla caduta d'una grande massa d'acqua in luogo discosto.

Insomma l'esperimento si collega cosí col fenomeno della percezione, che possiamo considerarlo come una sua caratteristica, mentre la sensazione propriamente detta è piuttosto l'oggetto della semplice osservazione.

§ 3. *L'integrazione nella percezione.* - All' esperimento ricorriamo per stabilire non solo la realtà del-

l'oggetto sensibile, ma anche la sua natura. Questa non ci si manifesta per una sola sensazione, ma per una somma di sensazioni (corrispondenti alle varie qualità dell'oggetto) le quali quasi direi si appuntano nell'unità dell'oggetto. Ad esempio le sensazioni visive, tattili, muscolari, olfattive, gustative si fondono nella percezione di una mela, l'una associandosi all'altra e ciascuna integrando il tutto della mela.

Né per dir vero è necessario che, data la sensazione visiva (percezione) della mela, noi provochiamo distintamente e successivamente le altre sensazioni relative ad essa: le qualità corrispondenti a queste sensazioni noi le attribuiamo alla mela anche senza rinnovare l'esperimento, cosí come facciamo per il ghiaccio che, al solo vederlo, pensiamo come sia freddo. Basta anche un solo segno, ad esempio la parola, con cui si suole indicare un dato oggetto, perché alla percezione del segno sovvengano quegli altri dati con cui ci rappresentiamo l'oggetto. Un segno caratteristico di una persona disegnata in caricatura basta perché ci rappresentiamo l'intiera figura della persona. La percezione della parola o del segno caratteristico è *integrata* da molti altri dati.

L'integrazione è dunque un fatto psichico per cui si determina e si precisa il contenuto della percezione, associando al dato attuale dati o attualmente sensibili o mentali, ossia preformati. Essa può prodursi dopo un certo sforzo o non prodursi affatto, prodursi immediatamente o poco dopo, secondo il vario grado di coesione esistente tra il dato sensibile, attuale, e il dato mentale integrante, la quale coesione può es-

sere fortissima, o debole, o nulla. Il tempo richiesto al lavoro mentale integrativo è dunque vario, e in generale sarà tanto più breve quanto fu maggiore l'esercizio, più forte l'abitudine, più intima la coesione psichica prodotta dall'esperienza.[62]

Com'è vario il tempo in cui l'integrazione si produce, così è anche mutevole la serie degli elementi integrativi. Ad esempio la sensazione visiva che abbiamo d'una moneta può suscitare da prima le integrazioni relative alle sensazioni tattili, e successivamente quelle relative alle sensazioni uditive, o viceversa.

L'ordine della successione varia pure in rapporto all'esperienza speciale dell'individuo. L'idea, poniamo, del grano del frumento, è ben diversamente congegnata nella mente del chimico, il quale pensa come a base di questa sostanza vi sia il carbonio; in quella del botanico, il quale vi rileva la struttura e la ragione vegetativa; in quella del mugnaio, il quale vi trova i diversi prodotti della macinazione.

Varia con l'ordine anche il numero degli elementi successivi, che dipende del pari dalla personale esperienza. Chi ha pratica dei suoni e dei colori distingue in questi e in quelli gradazioni molteplici, che ai non pratici sfuggono.[63]

L'integrazione è dunque per sé stessa varia: possiamo tuttavia distinguere, seguendo l'Ardigò, tre specie principali d'integrazione:

1° *Integrazione di completamento.*

2° *Integrazione di sostituzione.*

3° *Integrazione di ragionamento.*

§ 4. *Integrazione di completamento.* - Un dato sensibile può presentarsi all' osservazione in modo imperfetto, parzialmente, cosí che non possiamo identificarlo, se non ricorrendo a nuovi elementi che lo *completino*.

Vedo una persona che conosco. Il vederla e il conoscere che è quella data persona, è tutt'uno. Ma se l' ho vista poche volte, o da troppo lungo tempo, o la trovo in circostanze assai diverse delle solite, può darsi che io da prima non arrivi a riconoscerla, [64] e che quindi, incontrandola, la percepisca senza l' idea che sia quella data persona; e che poi in seguito un caso sopravvenuto, o la voce ch' essa mi faccia udire parlando, o uno che la chiami per nome, o un gesto particolare, od altro, mi faccia risovvenire che è dessa. Con questo nuovo dato accidentale, integro la rappresentazione della persona già da me conosciuta, e cosí avviene che, benché tardi, la riconosca.

Cosí spesso si ode un detto confusamente, da non intenderlo, e ne resta il suono confuso per qualche tempo nella coscienza; ma intanto una circostanza notata ci conduce a pensare al senso che potrebbe avere il detto medesimo, e a riprodurcelo distinto e intelligibile, e colla coscienza di averlo già udito col senso medesimo.

Chi è pratico di una lingua o di un dialetto, uditane anche imperfettamente una parola o una frase, la pensa come se l' avesse sentita perfettamente, perché egli supplisce al difetto percettivo coi dati delle sensazioni precedenti. Il non pratico non può

fare lo stesso, mancandogli gli elementi integrativi della audizione imperfetta.

Il bambino impara a parlare non perché ci sia chi gli suggerisca il significato di ciascuna parola (il che sarebbe impossibile dal momento che non conosce nessuna lingua), ma perché ode le parole nel tempo stesso che gli sono mostrati gli oggetti, o perché si verificano dei fatti che hanno relazione colle parole stesse; e la sua conoscenza del significato d'una parola, non è altro che il suo ricordarsi delle circostanze nelle quali l'udí; non è altro insomma che l'integrazione ch'egli fa della voce sentita colle idee cosí associate.

Se uno parla e un altro intende, quello che parla è ben lungi dall'esprimere tutto quello che l'altro capisce. Guai se ciò si richiedesse: non si riuscirebbe mai a farci intendere abbastanza, e bisognerebbe fare discorsi infiniti. Questa è la ragione per cui due persone della stessa professione si possono intendere facilmente, e non due persone di coltura e di abitudini diverse.

§ 5. *Integrazioue di sostituzione.* - A un dato mentale con cui integriamo un dato sensibile può *sostituirsi*, per la suggestione che ci viene da un nuovo elemento sensibile o per un grado piú forte di attenzione, un dato mentale diverso, onde si corregga la percezione primitiva.

Essendo chiusi i vetri di una finestra della mia stanza, e guardando io per essi, ne ho una sensazione visiva, che giudico d'un punto nero piccolissimo fisso ai vetri. Poi a un tratto il muoversi di esso nel suo

contorno e dal suo posto, mi fa accorgere che vedo invece un grande uccello lontano nell'aria. Allora nella mia percezione all'idea dell'oggetto minimo che è il punto nero piccolissimo, *si sostituisce* l'idea dell'oggetto grande che è il volatile dalle ale grandi e poderose. È evidente che così l'impressione visiva nell'atto percettivo in certo modo si ecclissa per la immagine evocata e sostituita, come il segno che si trascura e dimentica, dopo che per esso siamo arrivati a concepire la cosa indicata.

Analogamente s'interpreta un telegramma a segni punteggiati, intesi come lettere alfabetiche; e s'interpreta il discorso a gesti di un sordo-muto. E così si spiega l'interesse delle rappresentazioni drammatiche nelle quali la fantasia è eccitata a sostituire le persone immaginate a quelle degli attori.

Il compositore tipografo vede la parola da sinistra a destra, leggendola da destra a sinistra. L'orologiaio che ingrandisce i piccoli pezzi della macchina dell'orologio vede i pezzi medesimi piú distintamente che coll'occhio nudo, ma della grandezza naturale.

Tutti poi, trattandosi di un oggetto molto noto, per esempio di un uomo, lo vediamo pressoché della stessa grandezza a distanze diversissime, malgrado la differenza notevolissima delle immagini risultanti sulla rètina proporzionali alle distanze medesime.

Leggendo un manoscritto, quando si sia indovinato che un segno anche mal fatto è una data lettera, ci si figura la lettera nella forma precisa che la distingue, malgrado l'impressione del segno fatto coll'inchiostro.

Vedendo un oggetto, qualche tratto della impressione sensibile prodottane, suggerisce che sia un vegetale, o un animale; e allora la percezione dà addirittura i tratti rappresentativi caratteristici del vegetale e dell'animale; e ciò succede anche se l'oggetto non è né l'uno né l'altro.

Ad un bambino fu mostrato una volta un orologio con la lancetta piccola che segnava i secondi; ed egli credette che quella lancetta fosse una bestiolina, vale a dire applicò ad essa i caratteri dell'animale ch'egli avea nella mente, quantunque in realtà non fossero in quella lancetta.

Analogamente avviene nei casi in cui, per ispiegarci una cosa, la indichiamo col nome di una cosa nota. L'indicazione per mezzo di quel nome significa che alla cosa suddetta si è sostituita l'idea generica che ne possediamo. E alcunché di simile fanno i bambini nel giocare, quando immaginano che sia un cavallo il bastone che mettono fra le gambe, come se lo cavalcassero.

§ 6. *Integrazione di ragionamento.* - Una percezione è per sé stessa un ragionamento sia perché ne *deduciamo* la realtà effettiva dell'oggetto sensibile, sia perché di questa realtà determiniamo per effetto della percezione la natura particolare. Integrare è ragionare.

Il carattere razionale dell'atto integrativo appare in alcuni casi ancora più spiccatamente. Molte volte, scrive l'Ardigò, viaggiando in ferrovia, ho fatto la osservazione che segue. Arrivando e trattenendosi un treno ad una stazione, nella quale si trovi un altro

treno pure fermo, ma in procinto di muoversi nella direzione opposta a quella del primo, sopra un binario parallelo, se il treno nel quale mi trovo, ricomincia adagio e a mia insaputa il suo movimento, intanto che io dallo sportello della carrozza dove siedo guardo il treno allato, mi pare che esso si mova e che io invece sia ancor fermo. Ma allora io faccio un esperimento; guardo cioè le ruote del treno opposto; e, vedendo che non girano, la scena si cambia subito per me. Mi accorgo che il treno opposto se ne sta fermo ancora, e che si muove invece il mio. Qui è evidente che l' esperimento da me fatto mi trasse a fare un ragionamento, e a conchiudere il vero.

Una illusione simile alla suddetta si produce correndo in ferrovia, poiché le siepi e gli alberi laterali paiono fuggire all'indietro; illusione che si corregge mediante il ragionamento.

La fiamma, che si vede sul beccuccio di una lampada a gaz, è la serie indistinta dei buffi di gaz, che scappano fuori successivamente dalla fessura del beccuccio medesimo; e tuttavia la detta fiamma si percepisce, come se rimanesse sempre identica materialmente a sé stessa. Integrando col ragionamento la percezione, correggiamo l' erroneo giudizio.

Sul fondo acconciamente disposto di un vasto ambiente scuro si fa comparire una luminosità leggiera, ma ben distinguibile nei suoi contorni, e avente una data forma; per esempio la forma di una testa da morto, come si usa di fare qualche volta per divertimento. Questa luminosità la si faccia comparire in modo che vada a poco a poco ingrandendosi. Ciò basta,

perché sembri all'osservatore, che gli si venga avvicinando. La luminosità reale suddetta resta sempre alla distanza medesima; ma il confronto che fa la mente fra le grandezze sempre maggiori, successive, colle minori, precedenti, induce ad inferirne il movimento all'innanzi della figura.

§ 7. *L'allucinazione.* - Cose che non esistono e fatti che non avvengono possono tuttavia essere percepiti come se realmente esistessero e avvenissero. La *sensazione pura* (ripetiamo una cosa ormai nota) può scambiarsi con la percezione, ritenersi esterna anziché interna, ossia si può ritenere che esista in realtà un oggetto ch'è soltanto mentale. Tale fenomeno è dovuto a uno stato psichico anormale, dipendente da una sovreccitazione patologica dei centri cerebrali, e si chiama *allucinazione.* [65] I sensi più facili a queste anomalie sono la vista e l'udito.

Un'allucinazione può persistere più o meno a lungo, con forma e determinatezza varia; può comunicarsi per suggestione, come avviene presso il volgo a cui appaiono, nell'esaltazione della credulità, fatti miracolosi L'allucinazione può anche correggersi, e si corregge infatti o al ritorno dello stato normale, oppure durante la stessa allucinazione se la morbosità si limita a un solo ordine di sensazioni, e le rimanenti funzioni si conservano allo stato normale. Il tatto ad esempio può correggere l'errore dell'allucinazione visiva, e la vista può correggere l'errore dell'allucinazione uditiva.

§ 8. *L'illusione.* - Due cacciatori una mattina prima di giorno si portarono al posto della caccia. Arrivati

a un certo punto si divisero, perché, secondo il loro divisamento, doveano entrare in un campo, l'uno da una parte scavalcando una sbarra, l'altro dalla parte opposta saltando un fosso. Giunto il primo alla detta sbarra che albeggiava appena, gli pareva di vedere un uomo fermo in piedi in capo a un filare di viti col fucile sulla spalla, e che lo guardasse; e nel fare l'atto di scavalcare la sbarra, gli pareva che l'uomo medesimo spianasse il suo fucile incontro a lui. A questa vista, meravigliato della cosa, si fece indietro il cacciatore; e allora gli parve che l'uomo fermo in capo al filare delle viti rimettesse il fucile sulle spalle. Ciò veduto, tornò il cacciatore ad avanzarsi e a fare l'atto di scavalcare la sbarra; ma ecco l'uomo fermo di nuovo abbassare contro di lui il fucile. La meraviglia allora si cambiò in isdegno, rifletté un poco e poi fischiò per chiamare il compagno che venne di lí a poco tornando dalla direzione nella quale si era avviato. Anche il compagno arrivato credette di vedere l'uomo di dentro col fucile, e che lo abbassasse per tirare quando insieme col primo facea per avvicinarsi alla sbarra. Ma essendo ormai in due non esitarono piú a portarsi innanzi per domandare ragione della minaccia all'uomo misterioso. Se non che appressandosi s'accorsero che l'uomo fermo non era altro che un fascio di canne rizzato in quel posto, e che il suo fucile era invece una di queste canne molto sporgenti dal fascio, la quale, mossa dal vento, di quando in quando, piegandosi, si abbassava fino al punto di parere il fucile spianato

contro di loro. La sorpresa fu grandissima, perché la illusione era stata completa (Ardigò).

Che cosa è dunque l'*illusione?*

Con l'allucinazione si pone come reale ciò ch'è puramente immaginario; con l'illusione s'integra il dato sensibile mediante un dato mentale non conforme alla reale natura dell'oggetto. Questo è realmente presente, ma l'erronea integrazione fa sí che ne abbiamo una percezione falsa.

L'illusione dipende o da distrazione, o da preoccupazione; è comune agli uomini e agli animali;[66] è un mezzo frequente d'inganno involontario o procurato;[67] può durare piú o meno a lungo; è correggibile per mezzo di esperimenti.

La scienza progredendo per mezzo dell'esperimento, ha continuamente corretto illusioni comuni, quale ad esempio il moto del sole intorno alla terra, la credenza che la terra fosse nel centro del sistema planetario, e che avesse forma piana; ha corretto l'illusione, per cui si tende ad attribuire agli oggetti, come a loro inerenti, le qualità sensibili che sono invece soggettive, quali il colore,[68] il sapore, la sonorità, la temperatura.

Mediante questa correzione dell'illusoria proiezione degli stati nostri, soggettivi, nelle cose, si giunge a concepire tutti gli avvenimenti fisici come forme di movimento, che è la forma piú astratta e il fatto piú vero della realtà universale.

§ 9. *Il sogno.* - Quella successione di allucinazioni o d'illusioni che si producono durante il sonno, e

come effetto dello stato speciale fisico-psichico di questo, dicesi *sogno*.

Nel sonno la circolazione cerebrale avviene in modo imperfetto e insufficiente (anemia particolare e caratteristica della sostanza corticale) e la disintegrazione che si accompagna al lavoro psichico normale cede il posto alla reintegrazione o riparazione organica.[69] Perciò la funzionalità psichica si riduce a pochi centri; gli altri, nel frattempo, riposano.

Sulle illusioni del sogno influiscono specialmente le sensazioni interne. Un'alterazione nella respirazione, nella digestione, nella circolazione, e via dicendo, può provocare sogni di particolare natura analoga alla qualità della sensazione organica; ma influiscono anche le sensazioni esterne. Il corso del sogno è pure determinato dall'esperienza anteriore, e in generale da quegli stati che si riferiscono ai sensi che piú si sono esercitati, e che hanno lasciato di sé traccia piú profonda nelle disposizioni cerebrali.

Le illusioni del sogno si succedono rapidamente, automaticamente e disordinatamente. Mancano infatti, per lo stato cerebrale proprio del sonno, le condizioni necessarie al discernimento critico, e con ciò si spiegano pure le stranezze di certi sogni.[70]

Al primo svegliarsi, rinnovandosi le condizioni fisico-psichiche normali, correggiamo le allucinazioni e le illusioni del sogno; l'esperimento immediato che facciamo aprendo gli occhi ci ammonisce della frivolezza e fugacità del nostro sogno. Potendo, svegliàti, stringere, per mo' d'esempio, il pugno, non sentiamo

in esso la resistenza delle monete che credevamo, sognando, di avere in mano.

Tuttavia può avvenire che le illusioni del sogno, sebbene avvertite come tali, conservino nel nostro spirito una certa persistenza, e vi perdurino con quel sentimento di gioia o di tristezza, a cui si erano accompagnate durante il sonno. Ciò avviene specialmente negli ingenui che attribuiscono al sogno un misterioso significato profetico, e ne' malati di mente in cui il sogno può destare nuove forme di delirio. [71]

Note al Capitolo VII

60. La sensazione e la percezione nel sogno. — 61. Le illusioni degli amputati. — 62. Il tempo dell' integrazione. — 63. L' integrazione negli animali-bruti. — 64. Virtualità integrativa. — 65. L' allucinazione ascetica. — 66. L' integrazione illudente. — 67. La suggestione e l' integrazione. — 68. Le qualità sensibili degli oggetti. — 69. Il sonno. — 70. Le cause del sogno. — 71. Sogno e sonnambulismo.

60. (§ 2) *La sensazione e la percezione nel sogno.* - Nel sogno può darsi che uno avendo due pensieri, dica a sé stesso sognando: Questa è una semplice mia sensazione e questa invece è la vera percezione della cosa. E ciò malgrado che tutti e due siano meri pensieri non determinati, né l'uno né l'altro, da oggetti che presentemente agiscano sopra un dato senso atto a produrli. Vuol dire che quei due pensieri si presentano nel sogno, alla mente, l'uno senza l'associazione delle circostanze oggettivanti, e l'altro con queste. La mente infatti funziona anche nel sogno secondo l'organizzazione risultante dalle esperienze precedenti alle quali è dovuta la sua formazione, e quindi fa necessariamente la distinzione suddetta (Ardigò).

61. (§ 2) *Le illusioni degli amputati.* - L'illusione negli amputati è generale, e pressoché costante; incomincia il più spesso dopoché l'amputazione è compiuta, e il paziente ritorna in sé

stesso; egli sente l'arto al suo posto abituale e prova dolori acuti. Qualche volta, ma piú raramente, l'illusione non nasce che dopo alcune settimane. Quanto alla durata, varia da una settimana a più di 50 anni. Si percepisce specialmente l'estremità dell'arto, il piede, la mano.

Due teorie furono proposte per spiegare le illusioni degli amputati. Una ammette che l'illusione è un fatto puramente intellettuale; l'altra le assegna un luogo d'origine, l'irritazione delle estremità nervose sezionate dall'amputazione. E veramente pur ammettendo che influiscano fenomeni d'ordine psichico, non parrebbe che si dovesse escludere l'influenza che a produrre l'illusione esercita lo stato dei nervi contenuti nelle cicatrici del moncone.

62. (§ 3) *Il tempo dell'integrazione.* – Leggendosi una parola di una lingua straniera da uno che l'abbia studiata, il senso di essa gli soccorre tanto piú presto, quanto maggiore è la famigliarità da lui acquistata colla detta lingua. E si arriva in ciò fino a potere intendere il suddetto senso immediatamente, come colle parole della lingua materna. La quale immediatezza tuttavia è solo apparente; poiché dipende da ciò, che quel senso soccorre cosí presto, che non si può avvertire la quantità minima di tempo, che pure viene impiegata.

E a questo proposito è essenziale che si osservi, che in ogni percezione avendovi luogo sempre come sopra dimostrammo, un lavoro associativo d'integrazione, si esige il lasso di un certo tempo perché si compia: cioè il lasso del tempo occorrente alla produzione della sensazione colla intensità necessaria, e inoltre il lasso di tempo occorrente al richiamo colla intensità necessaria dei relativi dati d'integrazione.

Il tempo necessario al compimento del lavoro integrativo della percezione può riuscire tanto breve da non essere avvertibile, sicché si ritenga che non ci sia stato tempo di mezzo; come nel caso suddetto della lettura di una parola della propria lingua, accompagnata dallo intendimento del suo significato; ma può essere anche lungo abbastanza da accorgersene distintamente; anzi può essere perfino lunghissimo.

Ognuno può ricordarsi di un fenomeno, che succede in me moltissime volte, e che io sono solito (per le mie abitudini dell'osservazione psicologica) di esaminare attentamente; che cioè avendo una sensazione da qualche cosa e non arrivando alla prima a co-

noscere di che si tratti, perché non sorgono subito, a completarne la rappresentazione intelligibile, i dati associativi integranti, dopo un certo tempo, pur cessata da lungo la impressione sensitiva, questi dati associativi alla fine si presentano (e ciò evidentemente perché la eccitazione sensitiva, rimasta latente, solo allora ha potuto compiere il lavoro di rievocazione delle idee integranti); e io dico poi a me stesso (ricordandomi dello sforzo fatto innanzi inutilmente di interpretare la sensazione non prima intesa): Ah! Ecco che cosa era quella tal cosa!

Nel fatto psicologico della percezione si ha una formazione naturale analoga a tutte le altre formazioni naturali: analogo (sorprendentemente) al fatto dell'embriologia, si verifica il fenomeno meraviglioso della abbreviazione del lavoro. La percezione insomma, come la formazione del feto, non è altro da ultimo, se non un *lavoro abbreviato.*

Una specie superiore, quella dell'uomo per esempio, si sa essere l'ultima fase evolutiva raggiunta dalla natura nella formazione animale. Si sa che questa evoluzione ha costato alla natura un lavoro di un tempo portentosamente lungo, mentre, per arrivarvi, ha dovuto spendere quei periodi sterminati di tempo, che le bisognarono per salire da una specie inferiore ad una superiore. Ma si sa poi anche non essere possibile la produzione di un individuo umano, ossia della detta specie superiore, senza cominciare, anche per esso, dal principio, cioè dalla stessa forma iniziale dell'animalità del primo piú antico periodo cosmico della formazione biologica universale; e senza passare poi di forma in forma, per le intermedie, fino a quella dell'uomo. Se non che nella detta formazione attuale dell'individuo umano, cioè nella sua generazione, il lavoro evolutivo si fa prestissimo. Invece di miriadi di secoli bastano nove mesi soltanto.

Lo stesso nella percezione. Ogni uomo è, come la massa segregatasi la prima volta di un nuovo pianeta, un nuovo cosmo mentale; nel quale devono formarsi da capo ad una ad una (nel suo periodo, per cosí dire, di creazione) le *specie stabili del pensiero.* Per formarsi queste specie le prime volte abbisognano di un tempo ben lungo; basta un istante alla riproduzione di una individualità di tali specie, vale a dire di un dato pensiero, di una data percezione.

Il concetto del telescopio, per esempio, nella sua specie si viene formando a poco a poco nella mente d'un uomo collo studio lento, faticoso, molteplice, diuturno delle scienze fisiche e mate-

matiche. Nella mente dell'astronomo, nella quale la specie suddetta è una formazione già compiuta, la vista istantanea d'un telescopio basta a *generarne* il pensiero o la individualità relativa attuale. Ma questa riproduzione per generazione ordinaria, facilissima e subitanea, implica tutte le operazioni essenziali della prima precedente formazione tarda e faticosa, come la generazione del feto umano implica il passaggio per tutte le fasi della formazione cosmologica della specie umana, e le riassume ma con un lavoro abbreviato. Tanto più abbreviato quanto più all'abitudine precorse la ripetizione e la costanza degli atti che la prepararono (Ardigò).

63. (§ 9) *L'integrazione negli animali-bruti.* - L'integrazione percettiva non è propria soltanto degli uomini, ma anche degli animali-bruti.

« Un mio gatto, scrive l'Ardigò, avendo io una volta segnato una linea sul pavimento col carbone, corse per afferrarla credendola, ritengo, qualche cosa come una cordicella. E il gatto medesimo, essendo vicino a me mentre io, presso a un mucchio di rottami, in una corticella, mi accorciava le unghie delle mani con uno strumento adatto d'acciaio che, tagliando, rendeva dei suoni secchi e acuti, subito si scosse, si mise a guardare attorno attentissimamente, e collo stesso atteggiamento col quale si sarebbe disposto a correre sopra un sorcio; e, non vedendo l'animaletto, che egli certo credeva producesse i suoni del mio strumento per le unghie, allungava una zampa, muovendo alcune delle piccole pietre del mucchio suddetto, come per vedere se vi fosse nascosto sotto, e balzando indietro per precauzione, se mai uscisse di là improvvisamente la bestia sospettata.

Ma la cosa è tanto evidente, che è inutile insistervi più a lungo. Gli stessi istinti degli animali implicano in generale la funzione dell'integrazione. Per esempio, quello della ricerca del cibo rintracciato quasi sempre dietro semplici indizî del colore, delle forme, dell'odore, e via dicendo. La stessa educabilità degli animali domestici implica l'attitudine integrativa. Anzi chi facesse la *psicologia comparata* di tutto quanto il regno animale, non farebbe altro che l'esposizione del grado, della estensione, delle forme peculiari dell'attitudine integrativa delle diverse specie.

64. (§ 4) *Virtualità integrativa.* - Un dato sensibile può essere integrato da altri dati mentali svariatissimi.

« Da un'altezza verso sera vedo in un certo punto alzarsi in furia un gran fumo rosseggiante cupamente alla sua base, e capisco che si tratta dell'incendio di nn edificio nella campagna. Confusamente concepisco insieme piú o meno direttamente il correre, il gridare, il disperarsi della gente intorno: e giovani e vecchi, e sani e malati, e uomini e donne; e queste discinte coi bambini lattanti. E la confnsione, e il fuggire, e il soffocarsi e l'arrostirsi dei buoi, dei cavalli, dei suini, dei polli accolti qua e là nell'edificio. E il consumo e lo sperpero dei foraggi, dei grani, degli attrezzi di campagna, della mobilia e del corredo delle abitazioni. E il crollare dei tetti con fracasso, e lo scoppiettare delle fiamme, e il dilatarsi di esse alle parti attigue. E l'accorrere della gente dai luoghi vicini, con aspetti nuovi e gesti e parole diverse. E i messi in diverse direzioni a chiamare aiuto e a portare notizie. E le canse che possono aver prodotto l'incendio; un zolfanello acceso, un fuoco in cucina non spento, una lanterna imprudentemente lasciata in luogo pericoloso, la mano d'un malfattore. E il danno cagionato al padrone e ai villici; e se l'edificio era assicurato; e l'effetto morale nel paese. E via discorrendo per mille altre circostanze che non si finirebbe piú » (Ardigò).

65. (§ 7) *L'allucinazione ascetica.* – « Una pagina di psicologia allucinatoria ce l'offre l'ascetismo religioso nella sua pratica. Qua è l'eremita del deserto, che macerato dai lunghi digiuni o dai severi cilici, arriva spesso alla personificazione di quel demonio a cui dà battaglia colla tenace preghiera. E il demonio si presenta a lui, oggettivato in quegli stimoli che meglio lusingano il senso e la carne. Allora egli vede e ode e tocca: e rincrudisce a sangue il martirio del corpo, e riaccende il fervore della prece, finché vinto dalle tormentose immagini della sua mente, sfinito di forze cade al suolo, mentre il suo pensiero folleggia in un languido e sconfortato delirio. Là è una giovinetta che ruba il sonno alle notti, per passare le ore nell'estatica contemplazione di Maria, inginocchiata dinanzi al simulacro che la rappresenta. E prega, prega, prega: le mani giunte, il petto ansante, l'occhio su quel simulacro immobilmente fisso. Quand'ecco sfolgorare al suo sguardo un'aureola di luce, e la divina figura vestir forma umana e umani colori, e sorridere e parlare; ed essa obliata dietro il dolce rapimento, vedere e udire la bella Madonna e pregustare le gioie del Paradiso » (Dandolo).

66. (§ 8) *L'integrazione illudente.* - « L'associazione errata illudente ha luogo assai piú spesso che non si crede; e può essere tanto forte da imporsi irresistibilmente.

Quante volte succede che, volgendo l'occhio a una nuvola in cielo o ad una macchia sopra un oggetto o ad altro in modi infiniti, ne abbiamo, per esempio, l'idea o della faccia d'un uomo o del profilo d'un animale o d'altro, e ciò invincibilmente!

E di tale disposizione della psiche di associare ad una data sensazione l'idea di una data cosa si prevale l'uomo per trarre altri in inganno col produrre la sensazione illudente, e anche per trarre in inganno gli uccelli ed altri animali che voglia prendere, sapendo egli che la disposizione medesima è propria non solo della psiche umana, ma anche della psiche degli altri animali. Ond'è che producendo con qualche artificio, per esempio, il canto di un uccello o il grido di un animale, riesce a far credere a questi che, udendo, percepiscono un loro simile » (Ardigò).

67. (§ 8) *La suggestione e l'integrazione.* - L'integrazione illudente è il fatto del quale approfittano i prestigiatori per ottenere le sorprese dei loro ginochi. L'arte loro consiste soprattutto nel distrarre l'attenzione degli spettatori dalle cause vere dell'effetto presentato, seducendola in modo da fissarla su cause non vere.

Molto istruttivo per ciò è un esperimento fatto dal professor M. Schiff. A diverse persone, colle quali si trovava, volle mostrare lo Schiff come si potevano ottenere le illusioni del giuoco allora in voga di farsi rispondere dalle anime dei morti, che si fingevano evocate, coi segni convenzionali a piccoli colpi da udirsi nel silenzio di una stanza. Si conviene cogli astanti sul morto da evocare e da interrogare, sulle domande da fargli, sulla parte della stanza dalla quale deve venire la sua risposta. E lo Schiff annuncia che il morto gli ha rivelato d'esser pronto, e invita i presenti a dirigere la loro attenzione all'insú verso un angolo della stanza, rimanendo immobili e silenziosi. E di lí a poco si odono i piccoli colpi aspettati che dànno una risposta adeguata alla domanda; e tutti hanno la persuasione di averli percepiti dalla parte indicata. Se non che lo stesso professore poi fa conoscere agli illusi, che i piccoli colpi uditi da loro li aveva prodotti egli stesso facendo scoccare sull'osso sottoposto un muscolo della sua gamba destra, (il *soleo*, se non isbaglio) che la illusione della provenienza dei suoni dalla parte lontana superiore della stanza proveniva da due circostanze: primo che a nessuno poteva

venire in mente (soprattutto non sapendo della possibilità di tendere il muscolo suddetto) che i suoni uditi venissero dalla detta gamba; secondo che i suoni medesimi si riferivano al luogo supposto in forza della suggestione che li faceva aspettare di là (Ardigò).

68. (§ 8) *Le qualità sensibili degli oggetti.* - Che il colore non sia proprio degli oggetti, ma sia invece un fatto qualitativamente soggettivo, dipendente dalla struttura e dalla funzione dei nostri organi visivi, si prova non solo con ragioni psicologiche, delle quali già accennammo, ma anche con questo esperimento dell' Herschel.

Quando i raggi prismatici diversamente colorati sono, in una camera oscura, successivamente gettati sopra un oggetto, qualunque sia il colore che noi siamo avvezzi a chiamare suo proprio, esso apparirà di quel particolare colore della luce che gli cade sopra. Una carta gialla, per esempio, apparirà rossa quando sarà illuminata da raggi rossi: gialla, verde, turchina, secondo che i raggi saran gialli, verdi, turchini; il suo (così detto) proprio colore, non mischiandosi menomamente con quello che viene a presentare.

69. (§ 9) *Il sonno.* - « Oltre alla causa ordinaria del sonno, che è l'esaurimento fisiologico, specie del sistema nervoso e muscolare di relazione, ci sono altre cause organiche e psichiche che lo producono, perché producono uno stato psicofisico somigliante a quello che è prodotto dalla causa normale. Vanno tra le prime: i narcotici, le digestioni laboriose, le compressioni sul cervello, i lunghi spasimi, ed anche le grandi altezze delle vette alpine. Vanno tra le seconde, la noia, l'allontanamento volontario di tutte le eccitazioni nell' oscurità e nel silenzio. Gl' infermi di anestesia più o meno generale si addormentano non appena s'impediscono le poche sensazioni di cui sono capaci.

Lo Spencer spiega così l'alternativa della veglia e del sonno. Se le perdite e le riparazioni dell' attività nervosa si facessero d'istante in istante, non ci sarebbe questa alternativa, ma l'avvicendarsi del giorno e della notte produce necessariamente un aumento dell' attività funzionale in quello, una diminuzione in questa, che è utile all' adattamento vitale; nel primo vi è consumo superiore all' approvvigionamento, nella seconda accade il contrario. Perciò la veglia comincia con un soprapiù di energia, finisce con un vero e proprio esaurimento. Quando l'esaurimento

giunge a tal grado, che non è piú possibile la funzione normale del sistema nervoso di relazione, succede il periodo riparatore del sonno; quando la riparazione è completa, stimoli anche leggieri, tanto interni che esterni, ci fanno passare inversamente dal sonno alla veglia. La seguita riparazione è anche attestata dall'accrescimento dell'innovazione motrice che si verifica al momento del destarsi » (Masci).

70. (§ 9) *Le cause del sogno.* – « Le condizioni dei sogni sono molteplici, negative e positive.

Le prime sono, l'abolizione dell'azione direttrice della coscienza e della volontà e del controllo delle percezioni obbiettive del mondo esterno. Da queste condizioni negative derivano i caratteri principali del sogno, cioè il carattere meccanico, l'essere delle vere e proprie *allucinazioni di collasso*, cioè prodotte da rappresentazioni, che hanno poca intensità, mentre appariscono come vere percezioni e talora intense. Che siano per sé poco intense si vede da questo che la maggior parte dei sogni non sono ricordati. Bastano d'ordinario pochi minuti a farci dimenticare la maggior parte degli avvenimenti, dei quali siamo stati spettatori, spesso non indifferenti, nei sogni; e quando accade che ricordiamo per molto tempo quello che abbiamo sognato, ciò accade perché nella veglia successiva più volte ci tornammo su e c'interessammo di quelle immagini. Le condizioni positive sono poi, lo stato del meccanismo subcosciente nel momento precedente al sogno, le modificazioni che subisce per venire all'attualità di funzione psichica di certi gruppi, per l'incidenza delle sensazioni provenienti dal mondo esterno e dall'organismo tanto prima che dopo; le modificazioni che queste producono nel dinamismo dei sogni già in atto; e finalmente le condizioni dei centri psichici e il loro rapporto funzionale.

Tutte queste cause, separatamente o a gruppi, sono capaci di renderci ragione in generale di tutti i fenomeni che il sogno presenta. Le condizioni singolarissime nelle quali funziona il meccanismo rappresentativo sono adatte a spiegarci tanto il favoloso, il mostruoso, l'assurdo che talvolta ci presentano i sogni, quanto il fenomeno inverso della rapidità, della sicurezza, della coerenza che talora vi scorgiamo. Infatti talvolta il sogno ha la coerenza e il denso e rapido procedere del dramma: talvolta ci accorgiamo di aver ragionato bene e meglio di quello che avremmo saputo fare nella veglia. Il Carus reca esempi di problemi ma-

tematici, intorno ai quali invano si era esercitata la mente durante la veglia, che furono risoluti nel sogno. Il che ci appare intelligibile se riflettiamo, che nel sogno mentre possono essere rimossi gli ostacoli che impedivano il sicuro svolgersi del ragionamento nella veglia, questo può essere riprodotto integralmente dal meccanismo rappresentativo insieme ad elementi che nella veglia mancavano, perchè impediti o eliminati. Talvolta rivivono nel sogno rappresentazioni da lungo tempo sparite; il filo tenuissimo che le congiunge alla vita consapevole non ha forza di ragione in questa, e l'ha nel sogno, quando gli altri nessi rappresentativi son caduti al di sotto della soglia della coscienza. Cosí un rimorso vinto, un desiderio spuntato, possono risorgere » (Masci).

71. (§ 9) *Sogno e sonnambulismo.* - « Nel sogno noi siamo macchine rappresentative; la coscienza direttrice, percettiva, giudicatrice e comparativa, e la volontà non esistono punto, la piramide psichica è tronca alla cima. L'immobilità che è la caratteristica esterna dello stato di sonno che persiste nel sogno, è un altro segno dell'abolizione della volontà. D'ordinario il sogno, qualunque sia la sua intensità, ed anche se è di azione non si accompagna all'azione. Appena il respiro, il sospiro, il lamento, la parola tronca e smozzicata, mormorata o balbettata tradiscono l'agitazione. Pure talvolta, in casi anormali, alle rappresentazioni si accompagna l'azione. Allora si ha il fenomeno del sonnambulismo. Questo però non solo è un fenomeno eccezionale, anormale; ma errerebbe chi lo considerasse come segno della restaurata funzione della volontà. Nessuno si è ingannato su questo punto, come prova tra l'altro il fatto, che delle azioni compiute nello stato di sonnambulismo naturale nessuno fu mai chiamato responsabile. L'azione nel sonnambulismo è effetto dell'impulsività delle rappresentazioni, e talora, anzi per lo piú, anche delle abitudini. Neppure nel sonnambulismo naturale funziónano la coscienza e la volontà: esso è effetto della permeabilità delle vie motrici, della facile connessione dei centri rappresentativi e motori. L'amnesia completa, che si verifica al momento del destarsi, e la sorpresa e talora lo spavento che prende i sonnambuli interrotti nel corso delle loro azioni, mostrano che la coscienza e la volontà non hanno parte nello stato psichico nel quale si trovano. Le moderne ricerche sul sonnambulismo provocato, ipnotismo, hanno posto fuori questione il fatto dell'annullamento della volontà nel sogno accompagnato dall'azione » (Masci).

CAPITOLO VIII

La rappresentazione.

§ 1. Percezione e rappresentazione. — § 2. Persistenza e riproducibilità delle impressioni sensibili. — § 3. Rappresentazione o immagine, e sensazione. — § 4. L'immaginazione.

§ 1. *Percezione e rappresentazione.* - La percezione riguarda per sé un oggetto realmente esistente fuori di noi e che agisce come stimolo sui nostri organi di senso. La rappresentazione è invece un fatto mentale, che si rinnova anche nell'assenza di uno stimolo esterno che direttamente lo provochi. Sono *dati rappresentativi* que' dati mentali con cui integriamo, come dicemmo, senza rinnovare l'esperimento, il dato sensibile della percezione.

La *rappresentazione* in generale può definirsi come la riproduzione di una sensazione per effetto di *stimoli intercerebrali.* Ad esempio la rappresentazione della qualità d'essere bianco propria dello zucchero, la quale si produca in me all'udir pronunziare la parola *zucchero*, è la riproduzione mentale d'un dato preesistente, acquisito per precedenti esperimenti; e questa riproduzione è determinata dall'irradiazione nervosa centrale, ossia dal diffondersi dell'eccitazione dei centri uditivi ai centri visivi.

Rappresentazione, immagine, percezione mediata, sono espressioni verbali che si usano indifferentemente

a designare il medesimo fatto: il riprodursi di sensazioni passate senza che direttamente agisca su noi l'oggetto sensibile.

Si comprende che l'opera d'integrazione rappresentativa è in generale tanto maggiore quanto minore è quella dell'integrazione prodotta da sensazioni dirette. Se un dato oggetto è soltanto veduto, la percezione visiva sarà integrata con dati rappresentativi più copiosi che se fosse anche veduto e toccato, nel quale caso la sensazione tattile farebbe le veci della rappresentazione tattile.

È evidente l'importanza del fatto della rappresentazione, per la quale il mondo esteriore conserva nel nostro mondo psichico, nella nostra coscienza, quei vivaci riflessi che esso vi ha proiettati per mezzo della percezione.[72]

§ 2. *Persistenza e riproducibilità delle impressioni sensibili.* - Una sensazione può riprodursi sotto forma di rappresentazione; ma come sarebbe possibile questa riproduzione se di essa fosse scomparsa definitivamente ogni traccia, se nulla affatto persistesse della impressione sensibile? Le impressioni sensibili adunque non scompaiono del tutto, ma persistono.

« Se passa un insetto sul tessuto molle del germoglio uscito dal seme di una quercia e lo morde, vi lascia un segno. Il germoglio diventa una pianta, che acquista dimensioni colossali, dura secoli e resiste alle maggiori bufere. Eppure non si è mai potuta cancellare nella sua intima compagine la traccia lasciatavi mentre era ancor tenero, dall'esilissimo animaluccio. Del pari l'albero immenso del pensiero

umano. Per quanto si sviluppi, si risentirà pur sempre inevitabilmente dei piú fugaci sentimenti della prima età: la gioia momentanea di un fiore côlto fra l'erba, l'angoscia passeggera di un giocattolo smarrito, l'ira subito calmata di un alterco infantile, l'improvviso palpito di paura all'accento brusco di uno sconosciuto » (Ardigò).

Persistóno piú o meno le impressioni sensibili in tutte le età, e gli esempi di persistenza che si potrebbero citare sono infiniti. [73] Ma in che cosa consiste questo *persistere* d'un' impressione sensibile? Determinarlo precisamente non sappiamo né possiamo, ma è certo che consiste in una *virtualità*, in una *disposizione fisiologica.*

Come il fatto del riprodursi della medesima nota da una corda del pianoforte è dovuto alla disposizione che la corda conserva; come il fatto del rinnovarsi di un atto automatico dipende dalla disposizione creata dall'esercizio, cosí il riprodursi di una sensazione è conseguenza d'una disposizione da essa lasciata negli organi cerebrali, è l'effetto d'una modificazione rimasta nei centri per il noto principio che la funzione fa l'organo. [74] Tale persistenza è analoga a quella piú propriamente organica.

Il rumore monotono di un treno in movimento perdura per qualche tempo nell'orecchio anche scesi dal treno; rimane nella retina l'immagine dell'oggetto esaminato a lungo col microscopio, o l'immagine d'una fiammella a lungo guardata; rimangono quelle disposizioni particolari che si vanno acquistando con ripetuti esercizi, come avviene per chi impara

l'arte della scherma, del suonare, del danzare, del nuotare, del camminare. La persistenza dell'impressione sensibile è analoga a queste forme di persistenza organica, ossia è un caso di quella che i fisiologi dicono la *memoria degli organi*; [75] ma non è *statica*, fissa, come l'impronta lasciata dal sigillo premuto sulla cera; al contrario è una forma di movimento, in una parola *dinamicó*, com'è dinamica la sensazione.

La sensazione non è - nota l'Ardigò - rispettivamente ai centri, quale l'immagine passeggera di un volatile che si rifletta in uno stagno. No. Alla produzione della sensazione è necessaria una modificazione nei centri; questa poi, una volta avveratasi, resta tanto o quanto, anche in seguito, e il centro con questa sua nuova disposizione è quindi diverso dal centro stesso prima che fosse modificato, come il seme che, se ha incominciata la sua trasformazione di sviluppo vegetativo, ha perduto per sempre, irremissibilmente, la sua verginità di seme intatto. La sensazione non è come il dipinto fissato immobilmente sopra una tela, o come una figura tracciata in un Album; ma è come il lampeggiamento delle luminosità elettriche entro la nube oscura del temporale; è insomma una vera meteora della psiche. [76]

§ 3. *Rappresentazione o immagine, e sensazione.* - Non tutte le sensazioni possono riprodursi sotto forma di rappresentazioni con pari facilità e con egual grado d'intensità. Le sensazioni più facilmente e intensamente riproducibili sono quelle della vista e dell'udito; ben pochi riescono a immaginare veramente un sapore o un profumo.

Assai spesso i sensi più immaginativi suppliscono gli altri; ad esempio il freddo si può immaginare per la riproduzione di sensazioni visive. Lo spirito è utilitario: adotta le immagini che più gli convengono, in luogo di quelle che più si appropriano alla natura delle cose.

La rappresentazione o immagine è più libera della sensazione perché mentre questa è vincolata a così dire dalla presenza dell' oggetto che n' è stimolo, ed è tratta quindi a conformarsi perfettamente ad esso, la rappresentazione n' è svincolata ed è quindi più modificabile, più varia: la prima si può assomigliare a un pallone frenato, la seconda a un pallone libero.

Nonostante queste differenze, esistono tra la sensazione e la rappresentazione intimi rapporti di analogia che riguardano: 1° la sede cerebrale; 2° la loro qualità; 3° il loro tono o colorito.

1° Pare certo che la *sede centrale* sia per l'immagine la stessa che per la sensazione. [77] L' apparato periferico non pare abbia una parte necessaria nella persistenza e riproducibilità della sensazione. N' è prova il fatto che negli amputati è possibile il riprodursi di sensazioni erroneamente riferite all' arto che più non possiedono. Parimenti è possibile a uno divenuto cieco avere immagini di cose vedute quando non gli faceva difetto la vista.

2° Ogni immagine è relativa, per la sua *natura* o *qualità*, a precedenti e analoghe sensazioni. Nulla può essere immaginato che non sia stato prima percepito o in una sola volta, o in più volte distintamente. Possiamo avere bensì, ad esempio, l'immagine

dell'*ippogrifo*, pur non avendolo mai percepito; ma gli elementi di una simile immagine corrispondono a percezioni distinte: la percezione del cavallo, e la percezione delle ali dell' avvoltoio. Immaginare l' ippogrifo è possibile perché è possibile associare, riunire in un tutto, queste due immagini prima distinte. Un *cieconato* non potrà mai avere in alcun modo, perdurando la sua cecità, l' immagine dei colori.

3° D' ordinario un' immagine ha lo stesso *tono* o *colorito* della sensazione corrispondente; l' immagine d' un piacere è piacevole come è piacevole la corrispondente sensazione, ma l' intensità del sentimento è, in generale, nell' immagine, assai minore che nella sensazione, sebbene l' impressionabilità dell' individuo possa essere tale da fargli presentire, ad esempio, un dolore in grado assai piú forte che non sia poi il grado del dolore effettivo nella sensazione. Valga come esempio la rappresentazione d' un' operazione chirurgica a cui si debba sottoporsi.

§ 4. *L' immaginazione.* – L' attitudine a riprodurre sensazioni passate dicesi *immaginazione*. Può essere spontanea o volontaria; ha poi essa pure, a cosí dire, il suo temperamento. Infatti in alcuni prevale il *tipo visivo*, in altri il *tipo uditivo*, in altri ancora il *tipo motore*; ossia si fissano e si riproducono piú facilmente o le immagini visive (es. i colori) o le immagini uditive (es. il suono d' una parola) o le immagini motrici (es. quei movimenti per cui la parola si pronunzia).

L' immaginazione ha una parte molto notevole nel costituirsi e nello svolgersi dell' intelligenza, ed è

assai efficace la sua azione nell'arte e nella scienza. Il bello artistico e il vero scientifico sono un prodotto dell'esperienza idealizzata o composta in nuovi rapporti logici; le rappresentazioni delle cose e dei fatti percepiti vi assumono un nuovo colorito e valore.

L'immaginazione può dunque oltrepassare i confini del campo puramente sperimentale, ed essere oltreché riproduttiva, produttiva, costruendo e inventando. Nello stesso tempo che riproduce il materiale offerto dall'esperienza, essa può dare a questo una forma nuova. [78] In ogni caso però, riproduca o produca, essa ha origine dalla sensazione, e su questa si erige come suo fondamento naturale: ma quanta potenzialità nel fatto sensibile originario! Il pensiero riesce quasi a svincolarsi, per il processo dell'ideazione, dal mondo percettivo, e si crea un mondo assai più vario, un mondo geniale, accordandosi tra loro immaginazione e ragione. [79]

Note al Capitolo VIII

72. Il mondo delle rappresentazioni. — 73. Esempi di persistenza delle impressioni sensibili. — 74. La causa fisiologica della reviviscenza mentale. — 75. Il lavoro fisiologico generale e il lavoro cogitativo. — 76. La *fosforescenza organica* del Luys. — 77. La sede delle immagini. — 78. L'immaginazione nella scienza. — 79. Il genio.

72. (§ 1) *Il mondo delle rappresentazioni.* – « Per la rappresentazione abbiamo una storia psichica e un mondo interiore, nel quale or lieta, or triste, or tranquilla, or tempestosa tumultua una vita. Come è cosa divinamente bella l'assistere al ridestarsi di quest'altro mondo, di quest'altra vita; la vita nel mondo delle rappresentazioni! Chiudere gli occhi e vedere; veder disegnarsi nell'immateriale scena del pensiero persone, cose ed azioni!

Noi ci siamo tanto avvezzi che ne par cosa comune: ma quanto è tuttavia sempre sublime!

Adori pure altri il miracolo della natura quando, tra i silenzi della notte, scintillanó dal cupo azzurro del cielo i mondi a migliaia a migliaia, o quando la terra dopo un gelido inverno, rinverdisce ubertosa e feconda. L'anno ha una sola primavera, e i cieli stellati bisogna aspettarli. Mentre se io mi separo dal mondo e chiudo gli occhi e penso, i fiori della primavera ripullulano sotto il mio sguardo, e non ho bisogno che scendan le notti per contemplare i luminosi mondi del cielo. Sfrondate pure questo pensiero, ma anche nudo, esso sarà sempre l'espressione della verità piú poetica che prorompe dal gran mistero della natura, e darà ragione al filosofo di dire: mai sono tanto meno solo che quando sono solo » (Dandolo).

73. (§ 2) *Esempi di persistenza delle impressioni sensibili.* – « Talvolta ci accorgiamo la sera di un senso di dispiacere o di sodisfazione, di cui non troviamo la ragione in un fatto preceduto, e riflettendo per la stranezza del caso, a poco a poco ci risovviene poi di un accidente della mattina, che fu causa di quel senso di dispiacere o di sodisfazione, e che è quindi durato inavvertito fino a quell'ora della sera in cui lo distinguemmo. Chi viene da uno spettacolo, per lungo tempo risente in sé la commozione che ne ha riportato. Le sensazioni ricevute, i suoni e le immagini visive, si vanno riproducendo confusamente ad ogni tratto, massime ritirandosi nella quiete d'una stanza e ancor piú mettendosi in letto, e spento il lume. Dormendo si sognano; svegliandosi si ripresentano; e tornano ravvivate la mattina appresso, e non cessano di tenere l'animo eccitato, quantunque inavvertite, nel resto del giorno.

Nelle occasioni di corse, di manovre di soldati, di solennità religiose e civili, si vedono i ragazzi tutti quanti tralasciare i loro giuochi soliti, e convertirli nella imitazione da loro variamente tentata di ciò che hanno veduto farsi pubblicamente, proprio perché l'idea delle cose vedute seguita a perdurare in loro, e ad agitarli, ed a trarli all'imitazione.

Udito un discorso che abbia fatto impressione, a lungo vanno riproducendosi nella memoria le parole piú notevoli sentite. Letto un libro in una lingua straniera, a lungo si sente la tendenza a formulare le proprie idee nella lingua medesima. Letto un libro di storie o di una scienza speciale, a lungo la mente si sente ad

ogni piè sospinto trascinata a riandare le idee lette. Quando si ha quella che si dice una preoccupazione, l'idea che preoccupa è ridestata, si può dire, ad ogni momento, da ogni più piccola stimolazione, o del senso o di un'altra idea anche lontanamente relativa. Chi viaggia solo di notte in una via deserta e si preoccupa della possibilità di essere côlto da qualche aggressore, ne vede uno in ogni ombra, ne sente uno ad ogni rumore anche piccolissimo. Chi cammina attraverso ad un bosco col timore d'incontrarsi in una biscia velenosa, trasalisce, come se l'avesse alle calcagna, ogni volta che sente muoversi una foglia secca, che calpesti passando.

Così un'idea disturbatrice, che abbia impressionato fortemente, ritorna ad ogni tratto, sia nella veglia sia nello stesso sogno, richiamata anche da idee che hanno con quella una lontanissima attinenza » (Ardigò).

74. (§ 2) *La causa fisiologica della reviviscenza mentale.* – « Fino a quell'anno che nelle scuole mi fu messa nelle mani l'*Eneide* di Virgilio, io non avrei potuto dire nel mio pensiero, senza aiuto esterno qualsiasi, *arma virumque cano*, con quel che segue. Ora sì, ogni volta mi sovvenga di farlo, come mi sovvenne scrivendo questa pagina. E ciò perché più volte ho letto e ho udito quelle parole. Ma cesserei poi di poterlo per una di quelle cause che, come si sa, producono nel cervello l'alterazione conosciuta col nome di *amnesia*; vale a dire per una causa, che distrugga la disposizione prima prodotta dalla audizione e dalla lettura, come l'arroventamento della verghetta d'acciaio magnetizzata distruggerebbe la disposizione onde prima funzionava la calamita, rendendola, per così dire, una calamita immemore » (Ardigò).

75. (§ 2) *Il lavoro fisiologico generale, e il lavoro cogitativo.* – « Come si può dubitare che la cogitazione memorativa non dipenda da una modificazione organica degli apparecchi, per mezzo dei quali si ebbe una prima volta la rappresentazione, che poi si ricorda? Il lavoro del pensiero non è se non una forma particolare del lavoro generale fisiologico. Se non si può determinare per osservazione diretta, in che propriamente consiste la modificazione in discorso, per rispetto al lavoro cogitativo, ciò avviene, come notammo, anche pel lavoro fisiologico in genere. Ma, come per questo lavoro fisiologico generico si può indirettamente

argomentare, così si può argomentarla anche pel lavoro propriamente cogitativo, e in molte e molte maniere » (Ardigò).

76. (§ 2) La *fosforescenza organica* del Luys. - Il Luys non senza abusare del linguaggio metaforico chiama *fosforescenza organica* il persistere per un tempo più o meno lungo, negli elementi nervosi, dello stato vibratorio in cui furono posti per le eccitazioni esterne, a quel modo che si dicono sostanze fosforescenti quelle che, illuminate dai raggi solari, continuano a rimanere brillanti allora quando è scomparsa la sorgente di luce che le ha illuminate.

77. (§ 3) *La sede delle immagini*. - Pensando con qualche intensità e per qualche tempo un colore, il nervo ottico ne rimane affaticato. E se si contempla mentalmente (con una certa intensità e per un certo tempo) un color vivo, per esempio il rosso, a occhi chiusi, e poi si aprono gli occhi sopra una superficie bianca, in questa ci apparirà l'immagine del colore complementare, il quale nel nostro caso è il bleu-verdastro. Avviene adunque per le immagini ciò che dicemmo avvenire per le percezioni.

78. (§ 4) *L'immaginazione nella scienza*. - Non mette conto fermarsi di soverchio sul pomo visto cadere dal Newton, sulla lampada del Duomo di Pisa osservata dal Galilei, sul bagno di Archimede, essendo cose notissime. Vediamo piuttosto qualche altro fatto.

La storia registra che il capitano Samuele Bown, passeggiando in giardino, vide un ragno sospeso alla propria tela: ciò gli fece tosto venire in mente che era facile costruire un ponte con fili di ferro o catene di ferro. Giacomo Watt, mentre studiava come portar l'acqua sotto il letto disuguale del fiume Clyde, rimase colpito al vedere il guscio di un gambero recatogli a mensa. Fe' costruire un tubo a guisa del guscio del gambero, e così felicemente raggiunse lo scopo. Il dimorare presso una fabbrica di birra fece nascere nel dottore Priestley il desiderio di studiare i gas, come al professor Lee bastò la vista di una bibbia in una sinagoga perché sentisse il bisogno di studiare l'ebraico. Si sa che ad una seppia raccolta dal Cuvier, mentre camminava sulla riva del mare, dobbiamo lo studio dei molluschi. E non fu, se è vero ciò che si racconta, per una felice combinazione che Giambattista Laporta scoprì la camera oscura? E avrebbe mai

Galilei, per avventura, pensato al canuocchiale, se non avesse sentito raccontare a Venezia, dove si trovava, che «al conte Maurizio era stato presentato da un olandese un occhiale, col quale le cose lontane si vedevano così perfettamente come se fossero state vicine?» Il sommo italiano confessò che senza quell'avviso forse mai ci avrebbe pensato.

A un fatto originalissimo dobbiamo, si pensa da alcuni, l'invenzione della macchina da calze. Il sacerdote Guglielmo Lee, si narra, erasi innamorato di una signorina del villaggio dove era curato. Costei non lo amava affatto, e, quando egli andava a visitarla, non pensava che a fare la calza. Lee provò tale un odio per simile lavoro che fece il proponimento d'inventare nn telaio da calza che dopo indescrivibili difficoltà riuscì a costruire.

Giosuè Heilmann da parecchi anni pensava come perfezionare la cardatrice del cotone. Aveva già fatto parecchi tentativi, pei quali aveva sostenuto spese così euormi da essere ridotto alla miseria. Il pensiero però di risolvere il problema che tntto lo dominava, gli era sempre e dovunque innanzi. Una sera, meditando sulla sua triste sorte, stava vicino al focolare. A un tratto restò meravigliato nell'osservare le figlie che si pettinavano. «Se mi fosse dato, pensò fra sé, di imitare codesto modo di tirare in avanti i capelli lunghi, e mandare indietro i corti con l'azione inversa del pettine, potrei davvero dire di aver trovato il fatto mio». D'allora in poi il suo lavoro non fu diretto che dal suggerimento venutogli dal pettine e dalla lnnga chioma delle figlie, e finì col trionfare. Quante delle invenzioni ardite del Pasteur non si debbono al volo, cui la sua fervida immaginazione spesso si abbandonava, come a riposo del lungo e faticoso lavoro di ricerche? quante previsioni meravigliose, giustificate poi dall'esperienza, e quanti dei suoi trovati non devonsi al suo istinto segreto e al suo spirito di divinazione? quante sue scoperte non dipesero da pnre combinazioni? Ne ricorderò una soltanto.

Il Pasteur da parecchio stndiava il carbonchio; ma la sua mente s'era arrestata innanzi ad un problema. Un giorno, passeggiando, ne intuì la soluzione, ed ecco come. L'attenzione di lui, fu tirata da una parte di campo, a causa della tinta differente del terreno. Il proprietario gli spiegò che l'anno precedente si erano sotterrati in quella parte de' montoni morti di carbonchio. Pasteur che esaminava tutto da vicino, notò sulla superficie del snolo una moltitudine di piccoli tortiglioni di terra prodotti dai vermi. Gli nacque l'idea che qnesti, nel loro viaggio continuo

dalla profondità alla superficie, recavano sul suolo l' *humus* che circondava il cadavere, e con esso le spore del carbonchio, le quale poi, per mezzo della nutrizione, arrivavano nel canale digestivo degli animali, a cui così veniva comunicato il male.

79. (§ 4) *Il genio.* - Il genio non è il così detto *talento* che, secondo la definizione che ne dà il Wundt, è in un uomo quella inclinazione complessiva che gli è propizia a cansa delle speciali direzioni delle sne doti di fantasia e d'intelletto. Non è neppure quella capacità mentale che si chiama *ingegno*: l'ingegno è comune, il genio è raro; l'ingegno comprende e crea, ma non è nelle sue creazioni, nelle sue opere, così spontaneo e originale, così *tipico*, come il genio, né suscita intorno a sé, fra i contemporanei o presso i posteri, l'ammirazione e il consentimento universale, che rende immortale il genio.

Il genio è dovuto a una speciale virtú immaginativa, a un particolare potere d'integrazione, a una forza sovrana di sintesi. Ha dnnque carattere individuale; ma ad esso e alle sue tipiche produzioni contribuiscono, con i fattori individuali, altri fattori specialmente sociali.

Il genio riassume in sé le esigenze d'un intiero gruppo sociale, un complicato ordine di credenze, d'idee, di volizioni sparse, diffuse, e per qnesta sna funzione accentatrice imprime un forte impulso al progresso nmano, all'evoluzione intellettuale, morale, politica.

Ribelle al suo tempo, innovatore, precorre l' avvenire e lo prepara con la serena e sicura divinazione, con la vigoria dell'intuito e dell'ispirazione, con la tenacia mirabilissima del volere.

Le anomalie rinvenute in alcuni uomini di genio insinnarono e diffnsero la opinione (che presso taluni ragginnse l'apogeo della certezza) che genio e degenerazione abbiano un fondo comune. Come asserisce il Lombroso, il genio è, con la delinquenza e la pazzia, una sottospecie di nna specie psicologica abnorme.

La questione destò un vivace dibattito, tenuto vivo non solo da ragioni scientifiche addotte dagli uni e dagli altri, ma anche dal contrasto in cui la teoria accennata si trova con la sublimità del genio, di cui nessnno dubita che sia il prodotto piú alto dell'evolnzione psichica. Gli oppositori della teoria lombrosiana hanno osservato che la genialità non è certamente la caratteristica dei folli, e che il dispendio mentale da cui sorge l'opera del genio (il genio, disse il Buffon, è una lunga pazienza) espone facil-

mente a forme nervose degenerative, le quali dunque non sarebbero causa ma effetto della genialità.

Noi osserviamo che se nell'uomo di genio si ritrovano anomalie degenerative, queste non influiscono sulle esplicazioni sue, direttamente; ma piuttosto influiscono su queste le condizioni di assoluta squisitezza e delicatezza (ci si permetta questo linguaggio) del sistema nervoso. A queste condizioni si devono e le attitudini geniali e le facili degenerazioni nervose; ma se le une e le altre sorgono sopra un terreno comune (il sistema nervoso straordinariamente sensibile) si dovrà per questo considerarle come vincolate fra loro da un rapporto di causalità? L'avere in comune l'origine e la causa non dimostra che il genio sia effetto della degenerazione nervosa.

Ciò si comprenderà ancor meglio se si considera che se si è potuto constatare che in taluni casi si associano fra loro genio e degenerazione, in altri casi in cui si afferma che il genio esiste, non possiamo asserire che esista anche degenerazione. Se questa fosse causa essenziale di quello, dovrebbe con esso coesistere costantemente.

Del resto non deve recar meraviglia che l'uomo di genio possa essere meno sano dell'uomo mediocre. In lui l'esercizio di alcune funzioni, le più intellettuali, può danneggiare (e danneggia talvolta irreparabilmente) le altre funzioni, quelle della vita fisica.

CAPITOLO IX

La memoria.

§ 1. La riproduzione delle sensazioni. — § 2. Riproduzione volontaria e automatica. — § 3. Il riconoscimento. — § 4. La memoria. — § 5. La *disposizione fisiologica.* — § 6. Il processo psicologico della memoria. — § 7. Coltura della memoria. — § 8. Turbamenti della memoria.

§ 1. *La riproduzione delle sensazioni.* - Come i raggi ultra-violetti dello spettro pur non essendo da noi percepiti esistono tuttavia, come fatti fisici, realmente, cosí persistono come fatti fisiologici (da noi non avvertiti) le *disposizioni* che rendono possibile il riprodursi degli stati psichici passati.

La riproduzione avviene secondo le leggi seguenti:

1° Essa è di solito tanto piú facile quanto maggiore è il numero dei rapporti che uno stato di coscienza comprende. Le sensazioni che hanno un'origine periferica ed esterna sono piú facilmente riproducibili che non quelle d'origine interna, e le une e le altre sono piú facilmente riproducibili che non quelle d'origine centrale. Uno sforzo muscolare non può essere riprodotto mentalmente cosí presto e chiaramente quanto un colore o un suono.

2° La reviviscenza delle sensazioni passate varia in ragione inversa della vivacità degli stati presenti.

L'antagonismo tra le senzazioni passate e presenti è, in generale, costante, ma prevale assai piú tra le sensazioni passate e quelle presenti, del medesimo ordine. Le impressioni visive molto distinte offrono una resistenza appena apprezzabile all' immaginazione dei suoni; ma i suoni che noi ascoltiamo tendono decisamente a escludere dalla coscienza altri suoni che desiderassimo di ricevere nella nostra mente. La rievocazione è possibile, ma in questo caso la sensazione precedente di suono rimane attenuata.

3° Una sensazione si riproduce tanto piú facilmente quanto maggiore fu in origine la sua intensità e quanto piú frequentemente si è ripetuta.

4° Il riprodursi delle sensazioni dipende non solo dallo stato psicologico, ma anche da quello fisiologico. Una reintegrazione completa, l'attività della circolazione, e un sangue ricco dei materiali necessari, concorrono alla reviviscenza delle sensazioni.

In generale la reviviscenza delle sensazioni dipende dall'attitudine dei centri nervosi.

§ 2. *Riproduzione volontaria e automatica.* - La riproduzione d'uno stato psichico può essere o l'effetto immediato d'un'eccitazione periferica o centrale, o la conseguenza d'uno sforzo mentale; può essere, in altri termini, o automatica (spontanea) o volontaria.

« Riposando, dopo una lettura lunga e faticosa, per lungo tempo vanno ripullulando in mente alla rinfusa, or questa or quella delle idee incontrate; or questa or quella delle frasi e delle parole lette: come, coricandomi all'oscuro, dopo tornato da una rappresentazione teatrale, nell'occhio si ravvivano, come ma-

giche illusioni, ora i lumi, ora gli attori, ora le scene prima vedute. Rimasto solo, dopo un'aspra discussione con alcuno, alla rinfusa, confusamente, riapparisce nella mente or questa or quella delle cose dibattute, or questo or quello degli incidenti verificatisi. Riposando solo, dopo una passeggiata in campagna, alla rinfusa, confusamente, si ripresentano or questa or quella delle cose incontrate, or questo or quello dei sentimenti provati. Preoccupato fortemente di una cosa, insiste a tornare in mente or questo or quello degli aspetti della cosa medesima, or questa or quella delle idee connessevi. Nella aspettazione affannosa di un avvenimento lieto, continua disordinatamente nel pensiero il tumulto delle idee diverse, che lo riguardano. E via discorrendo » (Ardigò).

Uno stato psichico può essere ridestato per uno sforzo volontario. Ad esempio mi occorre ricordare il nome di una persona, della quale mi sovviene l'immagine. Non tornando subito alla mente questo nome, si fa vivo nella mia coscienza un senso di disagio, che mi sforza a lavorare col pensiero volontariamente, per ridestare nella mia mente il detto nome; e se ciò poi succede per effetto dello sforzo volontario impiegatovi, ne rimango soddisfatto.

L'esercizio rende automatica, spontanea, la rievocazione che da prima richiedeva un certo sforzo; ma l'esercizio influisce pure a rendere piú facile la rievocazione volontaria. Quell'arte che si dice *mnemonica* si fonda appunto sull'efficacia che ha l'esercizio sul ritorno dei dati mentali per il concorso del volere, il quale si giova a tal uopo di deliberati artificî.

§ 3. *Il riconoscimento.* - Uno stato psichico può riprodursi senza che si riconosca ch' è riprodotto, ossia che occupò già altra volta il campo della coscienza: si può avere riproduzione senza il detto riconoscimento, e riproduzione con riconoscimento. [80]

L'atto per cui si riconosce che uno stato psichico attuale non è nuovo ma riprodotto, implica un confronto tra lo stato psichico attuale e lo stato psichico analogo che fu attuale nel passato: non è possibile ad esempio riconoscere che una pagina di un libro che stiamo leggendo fu da noi letta un'altra volta, se non si ridestasse piú o meno vivamente od oscuramente la rappresentazione della passata lettura. L'atto del riconoscimento è un atto nuovo che risulta dal confronto dei due stati psichici, passato e attuale, e dalla coscienza del loro rapporto ch' è da noi posto come rapporto d'identità, ma che realmente, nel rispetto psico-fisiologico, è invece un rapporto di analogia.

Ogni fatto della serie psichica è in verità un fatto nuovo rispettivamente a tutti i precedenti, e in nessun caso la somiglianza è identità: l'identità è illusoria. Il fatto psichico attuale differisce sempre, piú o meno, dal passato perché diverso è lo stato dei centri psichici da uno ad altro momento e diverso è il modo di ripresentarsi del fatto passato, essendo sempre piú o meno differenti gli accompagnamenti di esso. Il riconoscimento dell' apparente identità di due stati di coscienza è dunque piú propriamente dovuto alla loro analogia.

Alcune volte il riconoscimento è spontaneo, immediato, altre volte richiede un certo sforzo di volontà,

il quale può essere efficace, o può anche rimanere senza effetto, lasciando dietro a sé quel senso particolare di disagio psichico, a cui sopra accennammo.[81]

Il riconoscimento in generale è tanto meno fedele quanto piú lontano dallo stato attuale è lo stato psichico con cui avviene il confronto. Vario è pure il tempo necessario al riconoscimento.

Le ricerche sulla memoria dei suoni hanno dimostrato che il riconoscimento di una data qualità acustica avviene con la massima sicurezza dopo un intervallo di 2 minuti secondi. Il riconoscimento immediato richiede maggior tempo che il riconoscimento mediato, il quale consiste nel riconoscere un oggetto non per le proprietà ad esso inerenti, ma per le proprietà d'altro oggetto concomitante, che si trova con quello casualmente connesso, come quando si riconosce una persona perché è accompagnata da un'altra.

Il processo mentale del riconoscimento può essere alterato; il noto può apparire ignoto (oblio); o noto l'ignoto (paramnesia). In quest'ultimo caso forse si confonde il simile con l'identico. Si riconosce ad es. di avere altre volte avute le stesse percezioni, mentre in realtà non si sono avute che percezioni simili; di aver visitato altre volte lo stesso luogo, mentre se n'è visitato un altro che ha con quello qualche somiglianza.

Forse si riproduce in questo caso un'immagine che si è avuta nel sogno o su cui si è fantasticato durante una lettura o che so io, senza che si riconosca questa sua prima origine.

Ma se il riconoscimento è normale, l'atto del riconoscimento è importantissimo perché ci assicura della

realtà e della verità degli stati nostri e della loro corrispondenza alle cose e ai fatti esteriori. Senza il *riconoscimento* non si formerebbe la coscienza personale, perché nel nostro essere psichico non vi sarebbe continuità; e non sarebbe possibile neppure la scienza, che è fondata sul riconoscimento della continuità naturale.

§ 4. *La memoria.* - La riproduzione e il riconoscimento sono le due condizioni indispensabili al costituirsi di un atto di memoria. Perché uno stato psichico sia oggetto di memoria, ossia ricordato, non basta che sia riprodotto, ma dev'essere riconosciuto come tale e trovar posto nelle serie psichiche precedenti.

La memoria implica dunque il riconoscimento del rapporto di un dato mentale riprodotto con un dato mentale analogo, precedente, e la localizzazione, a cosí dire, di questo. Questo rapporto è rievocabile con i due dati mentali, com'è rievocabile ogni singolo dato, perché esso pure corrisponde a particolari disposizioni fisiologiche, e perché d'altra parte, data la continuità psichica (di cui piú largamente tratteremo piú innanzi) è naturale che ciascun elemento psichico non si presenti isolato ma continuo con gli altri elementi.

La memoria è adunque un fatto complesso che si risolve in piú atti e in elementi molteplici; è, se cosí si vuol dire, una somma di memorie, come la coscienza è una somma di coscienze, e la sensazione una somma di sensazioni; è la somma di elementi svariati sussistenti in una particolare armonia, come la vita di un organismo è la somma, la risultante armonica delle vite dei singoli organi, anzi dei singoli elementi di questi.

§ 5. *La disposizione fisiologica.* – La memoria psichica è un caso della memoria organica che, nel rispetto psichico, consiste nella persistenza dinamica delle impressioni sensibili, ossia in particolari virtualità o disposizioni fisiologiche. Su questo principio, che piú volte abbiamo ribadito, non è vano aggiungere qualche altra considerazione.

La *disposizione fisiologica* risulta specialmente dalla coordinazione dei centri nervosi, la quale si risolve in una solidarietà delle rispettive funzioni, in una sinergia per cui le loro funzioni singole confluiscono a cosí dire in un ritmo complessivo. Per questa confluenza delle eccitazioni dei singoli elementi nervosi in un unico ritmo, si ha uno speciale *adattamento* funzionale dei centri psichici, una *disposizione* insomma particolare per cui l'atto psichico, il ritmo complessivo, ha determinati caratteri, e si ripete con una determinata frequenza, e si accompagna con determinati stati di coscienza.

In un animale il ritmo della funzione di un viscere, ad esempio il ritmo cardiaco, risulta dalla confluenza degli impulsi che vengono ad esso contemporaneamente, in maniera diretta o indiretta, da tutte le parti dell'organismo. Analogamente il ritmo psichico risulta dal confluire delle molteplici eccitazioni parziali. O ancora, come la elettricità nell'atmosfera si scarica in determinate direzioni che risultano dal vario confluire dei movimenti elettrici nella distesa delle nubi, cosí le eccitazioni delle cèllule nella massa cerebrale si risolvono in varie direzioni, onde si hanno i varî ritmi mentali, come nel cielo i varî lampeggiamenti.

Un dato mentale risulta dal confluire in un solo ritmo delle eccitazioni di piú elementi cerebrali, in quanto questi sone sinergici: la varietà della memoria (che corrisponde in gran parte alla varietà della immaginazione) ha la sua piú profonda razione nella varietà di questo ritmo fisiologico, che alla sua volta dipende da condizioni anatomiche e dall'esercizio.[82]

§ 6. *Il processo psicologico della memoria.* - Alla solidarietà o sinergia dei centri corrisponde la connessione o continuità degli atti di memoria. Piú elementi psichici si succedono non indipendentemente l'uno dall'altro, ma collegati intimamente fra loro come i movimenti di un'onda, come i movimenti successivi de' centri cerebrali. Né tuttavia gli elementi d'una serie psichica riprodotta hanno tutti la stessa vivacità e potenza; alcuni appariscono piú chiari, distinti, e attivi di altri. Questi ultimi possono servire, nella riproduzione memorativa, come *punti di ritrovo*, come segni di riconoscimento, analoghi all'impronta del sigillo che ci fa distinguere e riconoscere un documento. Essi valgono a richiamare altri stati psichici e a dare al corso memorativo un particolare indirizzo, ad avviare un pensiero o a fissarne quegli elementi che poi ne renderanno piú facile la rievocazione.[83]

In una serie memorativa alcuni elementi possono persistere mentre altri si succedono, analogamente al persistere della nota d'uno strumento in una melodia. L'elemento persistente dà alla riproduzione mnemonica un dato timbro, e domina sugli altri elementi successivi, come le note del canto dominano quelle degli strumenti che le accompagnano.

La riproduzione memorativa è sempre molteplice e ritmica, come una melodia, come l'eccitazione cerebrale che le corrisponde; e come le note musicali hanno durate varie, cosí pure la riproduzione impiega un tempo vario. Il processo dinamico cerebrale ne determina costantemente il tempo, il grado di energia e la varietà. Nei vecchi la memoria è generalmente restia a nuovi ingombri, e dei molti ricordi possibili solo alcuni rivivono in loro chiari e distinti; altri si sono ormai dileguati del tutto o appaiono nella penombra della coscienza. Non cosí nei giovani, in cui i ricordi tuttora recenti non respingono ma facilmente si assimilano e quasi direi avidamente ricercano nuovi elementi di memoria.

§ 7. *Coltura della memoria.* - Che cosa varrebbe l'esperienza passata se non fosse fissata con una certa stabilità nella nostra coscienza e se non fosse riproducibile? La memoria ha dunque la piú grande importanza; per essa sono possibili coscienza e scienza: per essa è possibile il lavoro mentale, perché ogni lavoro mentale implica con lo stato psichico attualmente presente, un rapporto, che può essere svariatissimo, con altri dati mentali opportunamente rievocati. La memoria, in breve, è la chiave di volta dell'edificio intellettuale, e dev' essere coltivata in armonia alla sua natura e alle sue leggi.

Noi vorremmo che la memoria fosse e si conservasse integra, pronta, e tenace; ma sarebbe vana la nostra pretesa se non curassimo lo stato fisico, specialmente cerebrale, cosí da renderlo e mantenerlo tale, che queste supreme qualità della memoria siano effettivamente

possibili. Devonsi curare la nutrizione e la circolazione che, per interessanti osservazioni, pare abbiano la piú stretta attinenza con la conservazione[83] e la riproduzione delle rappresentazioni.[84]

In generale si devono evitare tutte quelle cause d'indebolimento cerebrale che indirettamente producono l'indebolirsi della memoria.

Giova pur molto, a rendere la memoria precisa e sicura, la ripetizione frequente e ordinata. Questa renderà stabili i rapporti di continuità dei ricordi, e se sarà tenuta desta la riflessione, se si riguarderà l'intimo valore di ciò che si ricorda e non soltanto il segno che ce lo rappresenta, gli elementi memorativi si organizzeranno in modo stabile, e nell'intreccio e nello sviluppo de' fatti psichici la memoria avrà, come si suol dire, maggior presa. Se vogliamo che la nostra memoria non sia una vana suppellettile della nostra mente, non dobbiamo contentarci di *apprendere* ma dobbiamo *comprendere*. È praticamente feconda la memoria organizzata, mentre la memoria bruta è un inutile anzi un dannoso ingombro, una sciocca e dannosa parvenza.

E poiché la reviviscenza d'un'immagine è relativa al grado d'intensità del primiero stato psichico corrispondente, all'educazione e alla fissazione della memoria gioverà assai sia l'opportuna scelta delle sensazioni, sia l'interesse che si saprà provocare. I ricordi delle cose indifferenti scompaiono presto; perdurano invece i ricordi di ciò che ha destato maggiore impressione.

§ 8. *Turbamenti della memoria.* - Poiché le manifestazioni della memoria richiedono il concorso sinergico

dei varî elementi nervosi, si comprende facilmente che, se nella costituzione e nell'intima vitalità di questi interviene un turbamento, anche i processi della memoria ne subiscono un'alterazione.

Una forte impressione persistendo può determinare uno stato d'esaltazione patologica, e dirigere l'attività psichica in maniera anormale, o in modo difforme dall'abitudine intellettuale dell'individuo. [85]

Può anche avvenire che per un'alterazione nella sostanza corticale si perda completamente o parzialmente la memoria (*amnesia*), oppure che questa vada scomparendo per gradi, progressivamente (*amnesia progressiva*).[86] In questo ultimo caso si è notato che scompaiono piú facilmente e piú presto i ricordi recenti; i ricordi piú antichi, che gettarono, a cosí dire, piú profonde radici nel campo della coscienza personale, sono anche i piú durevoli. [87]

Note al Capitolo IX

80. Riproduzione e riconoscimento. — 81. Il disagio psichico e la riproduzione mentale. — 82. Casi di memoria straordinaria. — 83. Il processo nutritizio e la conservazione delle rappresentazioni. — 84. La circolazione del sangue e la riproduzione delle rappresentazioni. — 85. Anomalie della memoria. — 86. Le amnesie. — 87. L'amnesia verbale progressiva.

80. (§ 3) *Riproduzione e riconoscimento.* - In fine della sua vita Linneo prendeva piacere a leggere le sue opere, e quando era immerso in questa lettura, dimenticando di esser lui l'autore, diceva: Com'è bello! Vorrei esserne io l'autore. In lui v'era riproduzione senza riconoscimento, come ne' casi che seguono.

Un giorno si recitava a Walter Scott, vecchio, un poema che gli piacque, e richiese il nome dell'autore. Era un canto del suo *Pirata.*

Il Richet ipnotizza una donna e le dice: Quando sarete svegliata, prenderete questo libro ch' è sul tavolino, e lo rimetterete nella mia biblioteca. Svegliata, la donna si stropiccia gli occhi, guarda d'intorno a sé con aria di stupore, si mette il cappello per uscire, poi, prima d' uscire, getta gli occhi sul tavolino, vede il libro in questione, lo prende, e lo colloca nella biblioteca. Richet le domanda perché abbia ciò fatto: la domanda la meraviglia; ella non ricorda l'ordine ricevuto.

Il Maury aveva perduto un manoscritto e aveva rinunciato a pubblicare il suo lavoro. Ma pregato a riprenderlo, egli immagina, secondo crede, un nuovo intreccio. Il caso volle che il vecchio manoscritto si ritrovasse: confrontati i due manoscritti vengono riconosciuti identici o quasi.

Nel fatto seguente vi fu riproduzione e insieme riconoscimento.

Una signora di Londra fu condotta morente alla campagna, e là le si condusse la piccola figlia che non parlava ancora, e che dopo un breve trattenimento con la madre, fu riportata alla città. La signora morì qualche giorno dopo. La figlia crebbe senza richiamarsi alla mente la madre, fino all'età adulta. Fu allora ch'ella ebbe l'occasione di vedere la camera dove sua madre era morta. Sebbene ella nulla ricordasse, entrando in quella camera trasalì, e come se le si domandasse la causa della sua emozione: Ho, disse, l'impressione distinta d'essere venuta altra volta in questa camera. V'era in questo canto una signora coricata, che pareva ammalatissima, la quale si chinò su me e pianse (Ribot).

Avviene spesso che incontrandosi una persona che si è soliti di vedere tutti i giorni, si resti impressionati da qualche cosa che non si saprebbe quale, sì che, perfino, le si domandi: Com' è che nella tua faccia trovo oggi qualche cosa di nuovo, che non so spiegarmi? E che questa persona risponda, ad esempio: Non saprei, se non fosse che il barbiere m' ha acconciato i capelli e la barba un po' diversamente dalle altre volte.

Ciò che diciamo qui d'una persona non trovata identica, senza sapere bene perché, avviene poi spessissimo, come ognuno sa, anche delle cose e dei fatti (le voci, i colori, i sapori, e via discorrendo). È chiaro che il senso avvertito della novità parziale dipende da ciò, che la percezione presente discorda alquanto da quella rievocata, cosicché il confronto che si fa necessariamente tra la prima e la seconda, cagiona un'impressione, quasi direi urtante, analoga a quella che si ha per due oggetti omologhi non

abbastanza simmetrici o comunque discordanti, o per due note non affatto all'unissono.

Cosí avviene che, se uno sente la propria lingua o il proprio dialetto parlati da uno straniero, si accorge che chi parla non è suo conterraneo, anche non sapendo dire in che precisamente differisce il linguaggio di lui dal suo proprio.

Analogamente se vogliamo riprodurre la cantilena di un girovago, riconosciamo, nel ripetuto esercizio, se essa è da noi riprodotta quale fu udita.

Analogamente ancora, se uno si è mosso a prendere un oggetto e nel farlo si è sbagliato prendendone invece un altro, e rimanendone insodisfatto, quando poi per caso vede l'oggetto che intendeva veramente di prendere, si sovviene che a questo e non all'altro mirava la sua attenzione.

Questo senso per cui si avverte se la percezione attuale corrisponde o no con un dato della memoria, è evidentissimo nei casi nei quali, poniamo, s'incontra una persona, e si dice: Questa persona non mi è nuova, l'ho vista altre volte, ma non mi ricordo bene dove e quando, sicché non so dire a me stesso chi essa sia. E ciò perché alla vista di una persona già conosciuta avviene che talvolta non tornino alla mente le notizie che le si riferiscono, e che si ridesti solo molto confusamente la disposizione leggera rimasta di una percezione avutane precedentemente, onde proviene quel sentore indistinto.

Analogo è il fatto seguente: Io penso se stamattina ho, come al solito, ricaricato l'orologio. Ricordo bensí d'aver eseguito quest'atto piú volte, ma non ricordo bene se l'ho compiuto anche stamattina. Le disposizioni memorative rimangono confuse.

I sogni d'ordinario si dimenticano inevocabilmente come in generale gli atti psichici piú sfuggevoli, ma ciò non dimostra che soffra un'eccezione la legge fisio-psicologica per la quale un atto psichico qualunque, sia del sogno sia della veglia, importa una modificazione dell'organo relativo, per la quale modificazione l'atto psichico può riprodursi. La modificazione non iscompare assolutamente, e se la riattivazione non può rifarsi con la coscienza distinta, potrà tuttavia rifarsi piú tenue e accompagnare un nuovo atto analogo.

Il riconoscimento si fonda appunto su questa legge.

Qualche caso particolare potrà spiegare e provare la cosa. Molte volte, continua l'Ardigò, a me è avvenuto che durante la giornata succeduta a una notte nella quale avevo fatto un certo

sogno, che poi avea dimenticato del tutto, incontrandomi in un oggetto, o provando una sensazione sia interna sia esterna, l'oggetto e la sensazione mi apparissero non affatto nuovi, ma comprendessero un certo senso di *Riconoscimento*, cioè mi pareva di averli esperimentati prima prossimamente. E riflettendo, alla fine scoprivo che si trattava del risorgere di una rappresentazione o di una sensazione speciale avuta nel sogno senza che però questo potesse ricostruirsi ben distinto ed intiero; si ricostruiva solo per quel tanto che collimava nel suo ritmo col ritmo dell'atto che lo richiamava.

81. (§ 3) *Il disagio psichico e la riproduzione mentale.* - Sono in una stanza e cerco un oggetto che non vi trovo; e mi sovviene intanto che esso si trova in una stanza vicina. Mi muovo allora alla volta di questa per prendervelo. Ma, andandovi, sono distratto da un pensiero sopravvenuto; e tanto che, arrivato, non mi ricordo più di ciò che dovevo cercare, e mentre non riesco più ad avere la rappresentazione dell'oggetto cercato, provo un *senso di disagio* che m'impedisce d'andarmene.

Talvolta in questo caso, posto l'occhio sopra un oggetto che pure mi occorrerebbe, lo prendo supponendo che sia quello ricercato; ma, non essendo quello, il disagio suddetto rimane. Può darsi poi che, rivolgendomi attorno, cada l'occhio accidentalmente sulla cosa che in realtà avevo di mira: e allora m'accorgo subito che quella era il mio desiderio e la piglio; e il disagio vien meno subito, sottentrando un senso di soddisfazione. Il senso di disagio era la coscienza di *un bisogno*, determinato dalla deliberazione precedente non eseguita. Il ripresentarsi dell'idea della cosa quando la si vede, e l'atto conseguente di prenderla, furono la soddisfazione del bisogno medesimo, per la quale svanì la tensione penosa.

Similmente avviene se, parlando con un amico, sto per dirgli una cosa, e in quel mentre sono interrotto. Volendo poi riprendere il discorso, non ricordo più quello che ero per dire, restandomi il senso molesto di quel qualchecosa che avevo in mente, e che allora non riesco a rievocare.

Il detto disagio ha una durata più o meno lunga, e vien meno solo dopo un certo tempo, diminuendo insensibilmente fino a cessare poi da ultimo del tutto. Un esempio analogo si ha nelle stesse eccitazioni organiche. Così il dolore della puntura d'un'ape, è acutissimo al principio, e rimane a lungo, facendosi sempre più mite fino a tanto che ne scompare il senso totalmente.

E un altro esempio di ciò si ha, mettiamo, dopo che uno ha sofferto un affronto, o ha avuto il conforto di un elogio. Per molte ore, e talvolta per un giorno o più, dura il senso doloroso o grato della eccitazione, cattiva o buona, ricevuta, attenuandosi poi insensibilmente fino a scomparire del tutto. E dura anche nei momenti che non si pensa al fatto che lo ha motivato, come già osservammo.

Il senso del disagio psichico è analogo a quel senso particolare, che si prova quando si è prossimi allo sternuto, e lo sternuto non viene, e così per lo sbadiglio. Parimente, chi ha l'abitudine di fumare, di prender tabacco, o di servirsi di bevande alcooliche, e via dicendo, di tratto in tratto è avvertito del bisogno di sodisfare a un senso di disagio, a calmare il quale, o fuma, o fiuta, o beve. Talvolta la cosa si manifesta in un modo curioso. Se uno, che ha contratto l'abitudine di fumare, accorgendosi che il fumare troppo gli fa male, risolve di consumare solo tre sigari al giorno, anziché dieci, e di farlo a certe ore stabilite, nel tempo che se ne astiene, di tratto in tratto, è côlto da un senso che lo porta automaticamente a mettere la mano nella tasca dei sigari, a prenderne fuori uno e a metterlo alla bocca; sì che allora si avvede del tiro dell'abitudine, e gli tocca di lottare colla energia della sua volontà, perché non segua l'operazione che ha proibito a sé stesso, mentre intanto soffre del senso molesto che perdura. Il qual fatto è simile a quello di chi, sapendo che un certo pensiero funesto, pronto a riaffacciarglisi, lo turberebbe e lo tormenterebbe inutilmente, combatte con sé stesso per impedirne il ritorno, appena ha il sentore anche lontano del suo riapparire (Ardigò).

82. (§ 5) *Casi di memoria straordinaria.* - I pittori Orazio Vernet e Gustavo Doré poterono eseguire un ritratto dopo aver veduto una sola volta la persona da ritrarre.

Due famosi giocatori di scacchi potevano proseguire perfettamente la partita senza porre gli occhi sulla scacchiera.

Mozart poté trascrivere il *Miserere* d'Allegri dopo averlo udito due sole volte.

Habeneck poteva intendere idealmente una sinfonia ch'era stata suonata, ricordando tutti i dettagli dell'esecuzione e le più minute variazioni del *tempo*.

Queste meravigliose memorie hanno senza dubbio la loro spiegazione nello sviluppo e nelle attitudini dei centri psichici (visivi,

uditivi ecc.) le quali poi sono un prodotto dell'esercizio individuale, benché possano anche dipendere, in parte, da particolari disposizioni ereditarie.

83. (§ 7) *Il processo nutritizio e la conservazione delle rappresentazioni.*

1° Nei giovani il processo nutritivo è molto più attivo e rapido che nei vecchi. Analogamente, le impressioni si fissano più stabilmente nel giovane che nel vecchio, nel quale ultimo le impressioni recenti facilmente scompaiono.

2° La fatica è fatale alla memoria. Ciò dipenderebbe dal fatto che nello stato di fatica il processo nutritivo languisce. Languisce allora anche la memoria, le impressioni stentando a fissarsi, o come dicesi con metafora, nel caso nostro non assoluta, ad assimilarsi.

3° Nelle amnesie progressive, per cui i ricordi vanno sempre più scomparendo, quali si osservano nei vecchi, nei pazzi e nei paralitici, v'ha anche atrofia degli elementi nervosi. La mancanza di nutrizione accompagna e determinerebbe la deficienza di memoria (Ribot).

84. (§ 8) *La circolazione del sangue e la riproduzione delle rappresentazioni.* - 1° Nella febbre v'è eccesso di attività cerebrale; il sangue, carico di elementi provenienti da una denutrizione rapida e da una esagerata combustione, circola con eccessiva rapidità. Ora nella febbre v'ha anche un eccesso anormale di memoria (ipermnesia) che dunque dipenderebbe dall'eccesso di circolazione.

2° Impressioni di nessuno interesse persistono tenacemente, mentre scompaiono impressioni d'interesse maggiore. Risalendo all'epoca in cui si ebbero, si potrà rilevare come si sieno avute in uno stato di energia elevata in cui l'esercizio o il piacere aumentavano l'azione del cuore.

3° Nei giovani le correnti del sangue sono più rapide e abbondanti che nei vecchi, e il sangue è in quelli più ricco di globuli e di albumina. Più attiva è del pari nei giovani la riproduzione delle rappresentazioni.

4° Dopo una lunga malattia la circolazione è rallentata, ed è pure indebolita la memoria.

5° Alcune sostanze, come l'hachich, l'oppio, il thé, il caffé, ecc. esaltano la memoria, ed aumentano la circolazione. Effetto

contrario hanno agenti sedativi, come il bromuro di potassio (Ribot).

85. (§ 8) *Anomalie della memoria.* - « Van Swieten ayant épouvé des vomissements à la vue du cadavre d'en chien exhalant une odeur putride insuppurtable, se retrouvait par hasard dans la même lieu quelques années après. Le souvenir de ce qu'il avait éprouvé ramena et le même dégoût et les mêmes effets.

Michea cite le cas d'un jeune boucher qu'il a observé à Bicêtre, et qui sous l'influence d'un accès de manie, récitait des tirades entières de Phoèdre, de Racine; revenu à une periode de calme, il dit qu'il n'avait entendu qu' une seule fois la tragédie en question et qu'il lui était impossible malgré ses efforts d'en réciter un seul vers.

Van Swieten d'après le même auteur, cite l'exemple d'une jeune ouvrière qui n'ayant jamais songé à faire des vers, pendant un accès de fièvre devint poëte et inspirée. Perfect parle d'une aliénée qui pendant son delire s'exprimait en vers anglais très harmonieux, quoique n'ayant montré, enterieurement aucune disposition pour le poésie. Le Tasse travaillait, dit-on, mieux dans un accès de folie que dans les intervalles lucides » (Luys).

86. (§ 8) *Le amnesie.* - Le amnesie sono generali o parziali, secondo che rimane abolita ogni forma di memoria o solo qualche categoria di ricordi. Distinguiamo ancora le amnesie temporanee, periodiche e progressive.

L'amnesia è temporanea se la memoria è perduta solo per qualche tempo e poi si riacquista. Come avvenne a quel signore su' trent'anni, molto istruito, il quale, come ci narra il Ribot, perdette ogni ricordo di ciò che avea imparato con lo studio. Fu necessario che si rimettesse a studiare, incominciando dai primi elementi. Un giorno mentre egli studiava insieme al fratello, che gli faceva da maestro, si sentí scosso ad un tratto, e portando la mano alla fronte disse: Provo nella testa una sensazione particolare, e mi sembra che tutto questo io l'abbia di già saputo. Da quel momento egli riacquistò la memoria perduta.

L'amnesia è periodica se si verifica ad intervalli. Il Macnish riporta il caso di una signora che dopo un lungo e profondo sonno dimenticò tutto ciò che aveva appreso: la sua memoria era ridotta *tabula rasa*, e dovette cominciare la sua riednecazione dai primi elementi. Colta da un secondo sonno, pure lungo e profondo, la signora riacquistò, dopo svegliata, tutto il perduto. Ma i due

stati così diversi e contrarî, di amnesia e di regolare memoria, si alternarono in lei più volte nello spazio di quattro anni. E i due stati della sua personalità erano caratterizzati da fenomeni curiosi: per esempio mentre allo stato vecchio, normale, la sua scrittura era regolarissima, allo stato nuovo, anormale, era assai irregolare, non ancora essendo bastato il tempo a perfezionarla.

Nelle amnesie progressive (che si osservano nei vecchi, nei pazzi, nei paralitici, ecc.) il numero dei ricordi che scompaiono va sempre più aumentando, ed è curioso osservare come gli ultimi a scomparire siano i ricordi di vecchia data, primi quelli di data più recente.

Le amnesie parziali consistono, come dicemmo, nell'abolizione di particolari categorie di memorie come i segni, i nomi proprî, o anche comuni (di cui possono per es. conservarsi le sole iniziali), i numeri, le figure e via dicendo. Quanto ai numeri per es. Dagonet narra di un soldato che in seguito all'operazione del trapano perdette la memoria soltanto dei numeri 5 e 7. È noto il caso di Holland che, rimasto qualche tempo in una profonda miniera, dimenticò la lingua tedesca che gli era familiarissima fino dall'infanzia. Ed è pur noto il caso di quell'ambasciatore tedesco a Madrid che recatosi a fare una visita, nel momento d'essere introdotto essendogli stato richiesto il suo nome, non seppe ricordarlo, e rivoltosi alla persona che l'accompagnava disse mortificatissimo: Per amor di Dio, dimmi chi io sono. Carpenter narra di un tale che per un colpo ricevuto alla testa dimenticò ciò che sapeva di musica; e si narra pure d'un altro che per la medesima causa dimenticò ciò ch'egli sapeva di greco. Winslow racconta di uno che dimenticò il nome degli amici, ch'egli perciò designava con l'età (Ribot).

Accenneremo ancora ad altre quattro forme di amnesie parziali: afemia, agrafia, cecità verbale e sordità verbale. Ma perché queste forme anormali si comprendano, premetteremo un cenno sull'associazione degli elementi di una riproduzione mentale.

Supposto che sia per es. l'idea di *libro*, intorno ad essa si associano, se la memoria è regolare e perfetta, gli elementi verbale, grafico, visivo, uditivo: si associano in altri termini a quell'idea e concorrono a costituirla 1° la memoria motrice della parola *libro* in quanto la si pronuncia; 2° la memoria motrice della parola *libro* in quanto la si scrive; 3° la memoria visiva della parola *libro* in quanto scritta; 4° la memoria uditiva della parola *libro* in quanto pronunciata. Si pensa cioè implicitamente il *libro* in quanto è una parola che si pronuncia, che si scrive, che si legge

se scritta, e si ode se pronunciata. Ora se una di queste memorie venga a mancare, si ha una parziale amnesia; l'*afemia* se non si sa piú pronunciarla; l'*agrafia*, se non si sa piú scriverla; la *cecità verbale* se non si legge piú quantunque stia scritta sotto gli occhi, la *sordità verbale* se, pure udendola, non si comprende piú.

Queste particolari amnesie dipendono certamente da particolari lesioni di determinate zone cerebrali, di quelle zone che sono rispettivamente la sede delle analoghe forme di memoria: ma quanto alla localizzazione della memoria la psico-fisiologia non ha detto ancora l'ultima parola. Pertanto ci limitiamo a riprodurre ciò che in proposito scrive il Wundt: « Si è potuto con sicurezza determinare solo la coordinazione di certe parti del lobo temporale alle funzioni della *favella*, di quelle anteriori per l'articolazione della parola (la loro distruzione rende impossibile la coordinazione motoria, donde la cosí detta « afasia atactica ») di quelle posteriori per la formazione della rappresentazione verbale (la loro distruzione annulla la coordinazione sensoria e produce la cosí detta « afasia amnestica) ».

Si è ancora osservato questo fatto particolare: essere queste funzioni localizzate esclusivamente nel lobo temporale *sinistro*, non nel destro, cosí che soltanto se quello, non se questo, è distrutto per apoplessia, vien meno la funzione della favella. Del resto in tutti questi casi, cosí per le alterazioni piú semplici come per le piú complesse, coll'andare del tempo si ha una graduale restituzione delle funzioni, probabilmente perché altre regioni prendono la vece delle regioni corticali distrutte, e per solito le piú vicine (nelle perturbazioni della favella forse anche le regioni della parte opposta del corpo, non mai prima esercitate a quest'ufficio).

88. (§ 8) *L'amnesia verbale progressiva.* - Tra i sintomi piú appariscenti della perdita di memoria cosí normale come patologica, è la perdita della *memoria verbale.* Essa suole succedere in modo che vengono dimenticati prima di tutti i nomi proprî, poi i nomi degli oggetti comuni che ogni giorno ci circondano, poi i verbali piú astratti, da ultimo le particelle affatto astratte.

Questa successione corrisponde esattamente alla possibilità che hanno le singole specie di parole di essere rappresentate nella coscienza da altre rappresentazioni con esse legate.

Tale possibilità è manifestamente massima per i nomi proprî, minima per le particelle astratte, le quali non possono essere ricordate che mediante il loro segno verbale (Wundt).

CAPITOLO X

L' idea.

§ 1. L'idea e la sensazione. — § 2. Le idee e l'astrazione. — § 3. Il concetto. — § 4. Parola e idea. — § 5. L'idea di spazio. — § 6. L'idea di tempo. — § 7. Coincidenza fondamentale dello spazio e del tempo. Cosa e fatto.

§ 1. *L'idea e la sensazione.* - La rappresentazione o immagine si dice anche *idea*, ma noi qui useremo quest' ultimo termine nel suo significato piú alto, secondo il quale l' idea è un fatto psichico piú complesso della rappresentazione. Cosí ad esempio l' idea di corpo in generale è piú complessa dell' immagine di un dato corpo particolare.

Benché siano fatti psichici superiori le idee hanno il primo loro germe, come tutte le formazioni psichiche, nelle sensazioni. Queste persistono, e sono l'alimento costante della vita psichica, il materiale greggio d'ogni fatto di coscienza. La eccellenza tanto maggiore delle idee non contraddice affatto alla loro umilissima origine, né la esclude, come la nobiltà piú elevata delle proprietà delle sostanze organiche, non impedisce che queste siano un puro risultato delle affinità possedute dalle inorganiche. Nessuna idea sfugge al processo formativo, graduale, che ha il suo inizio nella sensazione elementare; non esistono propriamente idee innate. [88]

§ 2. *Le idee e l'astrazione.* - Una qualità che noi attribuiamo a un oggetto sensibile anche se non la percepiamo direttamente (ma che fu percepita altra volta) — e con la quale integriamo la percezione o la rappresentazione attuale — è un dato mentale *astratto.*

Noi possiamo infatti distinguere mentalmente e quasi isolare l'una dall'altra le singole qualità degli oggetti sensibili, pensare ciascuna di esse indipendentemente da tutte le altre, darle un'esistenza a sé: e in ciò consiste quell'operazione mentale che rende l'idea una formazione complessa e che si dice *astrazione. Astratto* dicesi il dato risultante da questa operazione.

E poiché il dato astratto lo possiamo indifferentemente applicare a più oggetti, esso dicesi anche *generale*, e si dice *generalizzazione* l'atto per cui estendiamo il dato stesso a più oggetti, indefinitamente.

Il dato mentale del *colore* è *astratto* in quanto lo isolo da altri dati o mentali o concreti quali il peso, la figura, il volume, l'impenetrabilità e via dicendo; è poi anche *generale* in quanto estendo l'idea del colore a tutti gli oggetti illuminati. Questa generalizzazione rende poi possibile quello che, per usare un facile linguaggio, si potrebbe dire *inquadramento*; cioè permette che in quel dato psichico astratto e generale — quale sarebbe ad esempio il colore — noi inquadriamo il dato concreto, quale sarebbe il dato d'un corpo.

Un'idea astratta e generale è quindi uno schema mentale, un campo ideale in cui emergono i concreti;

è una formazione relativamente stabile della mente per cui interpretiamo con logica coerenza le cose e i fatti, il mondo esterno e noi stessi, riconoscendo la convenienza logica del dato concreto col dato astratto e generale. Per sé tuttavia l'idea astratta non esiste, ché in realtà essa è nulla all'infuori e indipendentemente dai singoli concreti che in essa inquadriamo. Che cosa è la vita all'infuori dei fenomeni biologici? Che cosa è il triangolo che non sia o equilatero, o scaleno, o isoscele?

Ciononostante un'idea astratta non è la pura somma o successione dei dati concreti che in essa emergono, ma in quanto implica le due suddette operazioni mentali, l'astrazione e la generalizzazione, essa, pur non sussistendo in sé medesima, rappresenta un reale processo psichico, ed implica una virtualità particolare, che noi sentiamo nella mente nostra come possibilità di rievocare, data, per esempio, la parola *triangolo*, le rappresentazioni di più triangoli indefinitamente e con ordine vario.

Anche questo fatto psichico che dicesi idea astratta o generale è essenzialmente vario, perché relativo all'esperienza individuale, sempre capace di nuove integrazioni, sempre soggetta a essere, ne' suoi elementi e nell'ordine di questi, trasformata. L'idea che della vegetazione ha l'esquimese non è costituita dagli stessi elementi di quella che ne ha l'abitatore dei tropici. Nella lingua medesima la medesima parola ha un senso diverso presso il volgo e presso i dotti, e un senso diverso anche fra gli stessi dotti, se diversa e progressiva ne è la coltura. L'idea della fatica è diversa

in chi vi comprende quella del cervello, avendola sperimentata nel lavoro mentale intenso e prolungato, e in chi non ve la comprende perché, non avendola sperimentata, non la può immaginare.

Né la varietà è propria soltanto di quelle idee generali che riguardano determinate proprietà e determinati gruppi di cose e di fatti, ma anche di quelle idee generalissime che sono essenziali alla ragione e comuni a tutti, che si dicono *categorie*, come l'idea di qualità, di quantità, di relazione, di modalità; oppure l'idea di essere, di fare, di patire, di spazio e di tempo. Anche queste, come tutte le altre idee astratte e generali, risultano da un processo astrattivo, e sono un prodotto dell'esperienza individuale e quindi a questa relative; esse pure insomma variano da individuo a individuo e nello stesso individuo.[89] Se queste idee paiono anteriori all'esperienza, innate in noi, ciò dipende dall'essersi formate in un periodo di tempo nel quale per l'immaturità del nostro spirito non eravamo in grado di avvertirne la genesi e l'applicazione.

§ 3. *Il concetto.* — Un'idea astratta può essere l'idea d'una qualità o proprietà, o anche di una cosa o d'un fatto; in quest'ultimo caso essa raccoglie in sé, come in una sintesi ideale, quegli elementi che devono insieme costantemente associarsi per costituire la cosa o il fatto. Tale idea si dice piú propriamente *concetto.*

Il concetto cosí ottenuto è *generale*, perché si applica indifferentemente a cose simili e a fatti simili. Se invece essa è la sintesi reale degli elementi o note che essenzialmente costituiscono quella data cosa o

quel dato fatto, concreti, il concetto è *particolare*, concreto, individuale.

Ad esempio il concetto generale di triangolo è l'unità degli elementi comuni a tutti i triangoli, è l'essere proprio e costante della figura che si chiama triangolo: invece il concetto ch'io ho d'un triangolo rettangolo che percepisco in quanto ne ho innanzi il disegno, oppure ch'io mi rappresento come tracciato in una superficie, è un concetto particolare, individuale.

§ 4. *Parola e idea.* - Il possesso d'un'idea è particolarmente legato alla parola che l'esprime, — della quale noi sentiamo tanto piú vivamente il bisogno, quanto piú astratta e generale è l'idea.

La funzione della parola nel pensiero ha dunque un immenso valore; essa giunge perfino a supplire in gran parte il pensiero, e in generale giova ad abbreviarlo. [90] Si è perfino asserito che gli animali-bruti mancando della parola mancano altresí delle idee astratte.

Tra il linguaggio e gli stati psichici esiste grande affinità e strettissimo legame. I primi suoni verbali (prescindiamo da quelli *interiezionali* che l'uomo ha comune con gli altri animali) erano infatti suoni imitativi (onomatopeici); riproducevano in un certo modo la qualità della sensazione esteriore, e in essi a cosí dire si fissavano le proprietà piú caratteristiche, e che piú impressionavano, delle cose e dei fenomeni. Con ciò si spiega come lo stesso oggetto fosse designato con nomi diversi, mutando le impressioni che da esso provenivano. Il mare ad esempio s'indicava con termini diversi che rilevavano o la estensione o il colore

o la mobilità delle onde. Progredendo il pensiero, il carattere imitativo delle parole si andò attenuando; i termini, per il concorso della riflessione, si andarono in sé e nel loro significato, trasformando; il significato etimologico andò oscurandosi; più radici si fusero a comporre parole di significato complesso, e i termini, seguendo le modalità della stessa idea, presero varia flessione; termini da prima particolari divennero poi generali, — ma l'origine psicologica del linguaggio, per cui in esso vibra l'anima del popolo che lo parla, appare tuttora anche nelle lingue più progredite.

La parola richiama le rappresentazioni di quegli elementi sensibili a cui l'idea si riferisce. Valga come esempio la parola *linea*. Il fanciullo, l'idiota, l'uomo del volgo, udendo o pensando la parola *linea* immagina un tratto di un qualche colore, disteso sopra una superficie di colore diverso, e di una certa lunghezza, larghezza e direzione. Al tratto colorato il cieco dalla nascita sostituisce la sensazione tattile di un regolo, di un filo, di uno spigolo, di un incavo, o che so io.

Ciò comprova la varietà del fatto mentale, ideativo. Il matematico spoglia infatti, per astrazione, a differenza del volgo, la rappresentazione della linea, tanto o quanto, della sua colorazione e della sua tattilità; la concepisce non solo sopra un corpo, ma anche attraverso a un solido, e perfino campata nel vuoto; l'assottiglia fino a negarle del tutto la larghezza; la prolunga fino ad affermarne la lunghezza all'infinito, e così via.

La parola provocando per sé un lavoro mentale svariatissimo, ed esprimendo inoltre con le sue varia-

zioni le variazioni del pensiero, contribuisce non poco alla varietà psichica, nello stesso tempo che per le sue forme stabili, convenzionali, fissa nel vario il costante. Essa è inoltre un efficace fattore del progresso mentale, di cui si è osservato che è parallelo allo sviluppo del linguaggio; semplifica e quindi rende piú feconda la riflessione; è base ed elemento di scienza;[91] e poiché per essa si fissano e si comunicano idee, sentimenti, voleri, è in generale un coefficiente potentissimo di civiltà.

§ 5. *L'idea di spazio.* – Fra le idee che ricorrono continuamente al pensiero richiedono un cenno le idee di *spazio* e di *tempo*, di *cosa* e di *fatto.*

Nella localizzazione della sensazione e nella proiezione che accompagna la percezione, è in atto l'idea dello spazio detto reale, e nella rappresentazione è in atto l'idea dello spazio detto ideale. Ma che cosa è lo spazio? È un diverso dalle cose che in esso collochiamo, come fa creder questo nostro modo comune di esprimerci? Esiste lo spazio indipendentemente dai corpi, come contenente di un contenuto accidentale?

È certo che senza localizzazioni e proiezioni noi non avremmo l'idea di spazio; gli oggetti sensibili adunque in quanto li localizziamo, sono elementi con cui formiamo in noi l'idea di spazio, la quale non preesiste alla percezione, ma ne è piuttosto un derivato; o meglio l'idea di spazio è posta con la percezione e per la percezione.

L'idea di spazio cosí considerata è dunque un'idea astratta che, come tutte le idee astratte, presuppone l'esperienza, e si concretizza in un reale esterno. Pen-

sando lo spazio noi pensiamo o il mare, o la terra, o il cielo, o l'aria piena di luce, e perfino lo pensiamo con un colore, grigio, azzurro ecc. È ben vero che per il processo astrattivo noi giungiamo a prescindere dalle singole e successive determinazioni concrete, ma a dir vero non è possibile concepire uno spazio assolutamente vuoto, libero da ogni contenuto rappresentativo ; lo *spazio puro* è una finzione imposta dalle esigenze della matematica, non una vera e propria realtà concettuale.

Se dunque l'idea di spazio è un'idea empirica, come tutte le altre idee astratte, quale è il processo della sua formazione?

Già notammo come dalle sensazioni tattili e muscolari provenga l'idea dell'*esteso*, la quale si afferma pure per la distinzione che si fa delle due punte distinte dell'estesiometro applicato al derma. L'idea di spazio ha in questa idea dell'esteso, e piú propriamente nelle sensazioni tattili (che sono, come sappiamo, generali e fondamentali) la sua prima origine. Ad esse, osserva il Wundt, si associa pure la rappresentazione visiva della parte toccata; e il movimento contribuendo a rendere le impressioni tattili, successive, concorre esso pure alla formazione originaria dell'idea di spazio.

Con le sensazioni tattili e il movimento che le diversifica, contribuiscono alla formazione dell'idea di spazio anche e in particolar modo le sensazioni muscolari, e il movimento che a queste si accompagna.

Se tocchiamo con le due mani distintamente due corpi, A e B, oggettiviamo il rapporto rappresentativo delle due sensazioni tattili, cosicché questo di-

venta un rapporto esterno tra A e B. Alle due sensazioni si associano le idee corrispondenti dei due corpi come distanti l'uno dall'altro tanto quanto è il lavoro motorio e lo sforzo necessario per avvicinare le due mani. E i due corpi, benché le due mani si possano muovere e avvicinare, si pensano come fermi e come ritrovabili allo stesso luogo, e realmente esistenti l'uno fuori dell'altro. Questa loro esistenza reale e distinta, è fondamento del rapporto della coesistenza, il concetto della quale si risolve nell'estensione e quindi nella distanza. L'idea di spazio è dunque il rapporto dei coesistenti in quanto implicano la distanza e l'estensione.

Alle sensazioni tattili e muscolari si associano le sensazioni visive, ma non sono essenziali, tanto è vero che i ciechi-nati hanno pur essi il concetto dell'estensione e della distanza e quindi dello spazio; quando poi adulti fossero felicemente operati, non proiettano subito lungi da sé gli oggetti esterni, ma questi da prima paiono a loro aderenti agli occhi, e per precisare l'estensione di un corpo hanno bisogno di toccarlo. Tuttavia anche le impressioni visive hanno un ufficio notevole nella formazione dell'idea di spazio, associandosi alle sensazioni tattili e muscolari che poi, per l'esercizio, possono anche supplire.[92]

Lo spazio è *tridimensionale* corrispondendo a tre specie di movimento, nel senso della lunghezza, della larghezza, e della profondità; le quali specie di movimento sono poi relative alle stesse disposizioni dei nostri organi, onde lo spazio, nel concetto che abbiamo, implica un sopra e un sotto, una destra e una sinistra, un avanti e un indietro.[93]

§ 6. *L'idea di tempo.* – L'idea di spazio esprime il rapporto di coesistenza; l'idea di tempo il rapporto di successione; e come lo spazio è nulla all'infuori e indipendentemente dalle cose, cosí il tempo è nulla all'infuori e indipendentemente dai fatti, — dei quali è la successiva durata.

Il tempo non è dunque una realtà a sé, in cui i fatti, come fa credere il linguaggio comune, si svolgano e scorrano, ma è il rapporto della successione dei fatti; non è quindi anteriore a questi, ma sorge dalla loro stessa percezione in quanto ne avvertiamo la successività.

Il tempo è il passato, ossia la memoria; è il presente, ossia il fatto attuale cui incalza un nuovo fatto che in quanto atteso ci rappresenta il futuro. Il passato è già un non - essere; il presente è l'essere; il futuro è il possibile pensato in relazione alla nostra esperienza. L'idea astratta di tempo risulta da questi tre varî atteggiamenti del nostro pensiero.

L'idea di tempo è dunque relativa alla nostra esperienza, ai modi e ai rapporti delle nostre percezioni, dei nostri stati psichici. I momenti di dolore intenso appaioni piú estesi, e piú fuggevoli quelli di sensazioni indifferenti; e gli intervalli appaiono piú lunghi o piú brevi secondo che trascorrono senza attenzione o si svolgono con una serie di sensazioni diverse che vi si succedono. Retrospettivamente ci parrà piú lungo quel tempo determinato (un giorno, un mese, un anno ecc.) in cui furono maggiori di numero, piú varie e piú intense per il loro colorito, le percezioni; il tempo meno specificamente determinato ci parrà piú breve,

come avviene d'un'epoca storica che poco si conosca d'una giornata trascorsa nella noia, la quale mentre durava ci era apparsa invece più lunga, come quella di cui, come si suol dire, si contavano le ore e i minuti. Sembra più lunga perché i momenti psichici successivi erano eguali, monotoni; non contandoli sembrano più brevi. È dunque vero il detto popolare che per l'uomo annoiato le giornate sono lunghe, e gli anni sono corti.

§ 7. *Coincidenza fondamentale dello spazio e del tempo. Cosa e fatto.* – Tra lo spazio e il tempo vi è intima relazione, tanto che lo spazio fu detto giustamente « tempo immobilizzato ». I coesistenti (spazio) e i successivi (tempo) non sono indipendenti gli uni dagli altri, ma nella coesistenza perdura la successione, il moto, la trasformazione; e i successivi alla loro volta si svolgono simultaneamente, nell'ordine spaziale. Possiamo pertanto con l'Ardigò definire l'essere particolare come l'incontro della linea del tempo con la linea dello spazio, un coesistente che è anche un successivo.

Spazio e tempo s' identificano, coincidono nella fondamentale realtà del divenire, che è nel medesimo tempo cosa e fatto. La cosa, il coesistente, è il fatto che immobilizziamo astraendo dal rapporto di successione; il fatto è la cosa che noi pensiamo come trasformantesi. Cosa e fatto sono dunque in ultima analisi la realtà stessa che noi possiamo per l'analisi concepire come una successione continua di fatti minimi, infinitesimi. [94]

Note al Capitolo X

88. Le idee innate. — 89. Il colore dello spazio. — 90. La parola e il lavoro abbreviato. — 91. Parola e scienza. — 92. La sensibilità tattile, visiva e muscolare degli occhi, e la formazione dell'idea di spazio. — 93. L'orientazione. — 94. Spazio e tempo infiniti.

88. (§ 1) *Le idee innate.* - De longues discussions ont séparé et séparent peut-être encore les philosophes sur l'origine des nos idées. Tantôt on admet que nos idées dérivent des sensations (empirisme, sensualisme); tantôt au contraire on soutient que certaines idées sont innées en nous; car nos sensations ne peuvent nous les donner.

Sans entrer dans ce grand débat, disons tout de suite qu'il a été jusqu'ici tout à fait impossible de prouver qu'une idée est indépendante de nos souvenirs de sensations. L'idée d'infini, l'idée de Dieu, l'idée de cause, peuvent être le résultat d'une élaboration intellectuelle des faits et des images qu'ont agi sur la conscience; car il faudrait une forte dose d'illusion pour croire qu'un individu inculte aura de l'infini, de la cause, ou de Dieu, une autre idée qu'une idée tout à fait concrète, qui ferait sourire un savant habitué aux idées abstraites, s'il pouvait pénétrer dans la pensée de ces ignorants ou de ces sauvages. L'instruction, l'éducation, la réflexion nous permettent seules de conquérir ces idées générales abstraites, résultat d'un laborieux effort.

D'ailleurs la direction générale des idées n'est pas livrée au pur hasard. L'herédité, c'est-a-dire la trasmission au dernier-né d'une longue succession de sensations, de réflexions et d'efforts, nous porte à faire telle ou telle forme de raisonnement, à concevoir plus ou moins facilement telle ou telle chose. L'intelligence n'est pas une page blanche sur laquelle la sensation écrit ce qu'elle veut. Assurément non: l'intelligence de l'homme a certaines tendances presque irrésistibles, et ni l'éducation ni l'instruction ne sauraient lutter contre elles. Voici plus de deux cent mille ans que six mille générations d'hommes (et bien plus sans doute) mes ancêtres, ont reconnu implicitement, à chaque minute de leur vie, que tout phénomène a une cause. Eh bien! j'aurai beau essayer d'apprendre à mon fils qu'il y a des effets sans cause, la direc-

tion de son intelligence, l'ensemble du travail mental, tout l'appareil psychique de son idéation, tout cela fait que j'aurai une peine extrême à écarter de son esprit l'idée de cause, et ce sera d'autant plus difficile que, à chaque instant, il verra une cause à tout ce qu'il voit. Un enfant dit toujours: « Pourquoi? » C'est un des premiers mots qu'il prononce; et plus il est intelligent, plus il usera souvent de ce mot. En effet, l'idée de cause est une forme de son intelligence et fait partie de sa constitution psychique, au même titre que la sensibilité à l'amertume ou à la douleur.

C'est ainsi que l'on peut concevoir, pensons nous, l'innéité de certaines idées. *Ce n'est pas l'idée qui est innée, mais bien la direction intellectuelle.* Cette sorte d'innèité de nos tendances psychiques est, ce semble, explicable, de la manière la plus rationelle, par l'hérédité seule, sans qu'il soit besoin de recourir aux idées innées (Richet).

89. (§ 2) *Il colore dello spazio.* - « Pensando allo spazio, io non posso non immaginarlo colorato; e precisamente di un colore grigio. Riflettendo a ciò, ho pensato un tempo di fare un esperimento (ripetuto poi più volte in diverse circostanze) coi miei scolari. Interpellati separatamente tutti mi rispondevano di immaginare lo spazio di un qualche colore, ma gli uni di un azzurro chiaro, gli altri di un rosa pallido, o grigio, come me, o di altra gradazione di colore. Ma uno cieco dalla nascita non può immaginare lo spazio colorato. E lo immaginerà con altra sensazione probabilmente tattile » (Ardigò).

90. (§ 4) *La parola e il lavoro abbreviato.* - La parola, e in generale i *segni*, i *simboli*, abbreviano il lavoro mentale perché per questo mezzo un dato lavoro mentale è efficacemente indicato senza che vi sia il bisogno di rifarlo. Le parole giovano, sotto questo rispetto, nel lavoro mentale come al matematico giova ricorrere a una formula che gli è famigliare, e che rappresenta il risultato di una lunga operazione che egli non rifà da capo.

Per il segno, per la parola, si richiamano serie speciali diverse di dati integrativi, e bastano così pochi segni a fare operazioni che abbracciano un numero infinito di pensieri. Per analogia il comandante in capo di un esercito sul campo di battaglia, non ha bisogno di mandare tante prescrizioni di mosse quanti sono i soldati, ciò che sarebbe impossibile; e basta che faccia

l'operazione assai piú semplice di dare gli ordini occorrenti ai pochi comandanti dei corpi d'esercito da lui dipendenti.

Ancora, per analogia, si può dire che nel suo discorso l'uomo procede come si fa nelle indicazioni grafiche, poniamo, di una battaglia navale, dove le disposizioni e i movimenti delle navi si rappresentano in un breve quadro con semplici e piccolissime figure che richiamano l'essere grandissimo e complicatissimo delle singole navi (Ardigò).

91. (§ 4) *Parola e scienza.* - Senza la parola è impossibile la scienza. Ogni formazione distinta della mente è infatti contrassegnata da una parola che, pensata, richiama la formazione stessa, essendone, come già si disse, la virtualità, e nello stesso tempo la spiccata fissazione onde l'idea stessa espressa è distinta da altre idee. Con la parola il pensiero è comunicato a immense distanze di tempo e di luogo, rifacendosi cosí per virtú della parola nel cervello umano un lavoro analogo in tutti quelli che la odono o la leggono. Per il qual fatto uno scritto è paragonabile al cilindro dell'organetto tutto irto di punte, disposte in modo, che girando determinano il suono di una serie di corde, sí da rendere una certa suonata.

Le corde sono il cervello umano; lo scritto è il cilindro che fa il suo effetto analogo ogni volta che sia applicato allo strumento, in ogni tempo, dovunque si trovi. E si verifica cosí nella scienza la divisione di lavoro per cui, fissatosi il risultato del lavoro di una età, è dato all'età successiva di salire un altro gradino, che sarà poi il punto di partenza per un'altra, e cosí via senza fine, contrassegnandosi sempre le idee con le parole, e abbreviandosi cosí il lavoro stesso scientifico (Ardigò).

92. (§ 5) *La sensibilità tattile, visiva e muscolare degli occhi, e la formazione dell'idea di spazio.* - La superficie retinica coi suoi coni e bastoncini disposti a modo di palizzate e formanti un mosaico finissimo di punti senzienti, riceve nei varî punti l'impressione degli oggetti analogamente alla superficie tattile. Ai movimenti degli organi tattili corrispondono i movimenti dei due occhi che o si fissano sugli oggetti o ne percorrono i contorni. Questi movimenti compiono, per la misura delle estensioni nel campo visivo, lo stesso ufficio che i movimenti tattili per la misura delle impressioni tattili; anzi in forma piú fine e perfetta. La rappresentazione della distanza reciproca di due punti dipende dallo

spazio di movimento dell'occhio nel percorrere questa distanza, e dalle modalità di questi movimenti dipendono le facili illusioni nell'apprezzamento della distanza, dell'estensione, e della direzione (Wundt).

93. (§ 5) *L'orientazione*. - Oltre le rappresentazioni delle posizioni e dei movimenti delle singole parti del corpo, noi possediamo anche una rappresentazione *della posizione e del movimento dell'intero corpo*. L'organo d'*orientazione* per queste rappresentazioni generali è la *testa*, della cui posizione noi abbiamo sempre una rappresentazione determinata, e in rapporto alla quale nelle nostre rappresentazioni orientiamo, per lo piú in modo solo indeterminato, i singoli organi corporei, secondo i singoli complessi di sensazioni tattili interne ed esterne. Nella testa inoltre i tre canali del labirinto uditivo sono l'organo specifico dell'orientazione, al quale vengono ad aggiungersi, come organo secondario le sensazioni tattili interne ed esterne, legate all'azione dei muscoli della testa.

Questa funzione di orientazione dei canali può essere facilmente spiegata, se si ammette che sotto la varia pressione dell'endolinfa sorgano sensazioni tattili interne con differenze di segni locali specialmente marcate.

Il *capogiro* che nasce in seguito a troppo rapidi movimenti della testa, ha con ogni verosimiglianza la sua origine nelle sensazioni prodotte dai violenti movimenti dell'endolinfa. Con ciò si accordano le osservazioni fatte, che per parziali distruzioni dei canali si hanno costanti illusioni d'orientazione e per la completa distruzione degli stessi un quasi completo annullamento della capacità d'orientazione (Wundt).

94. (§ 7) *Spazio e tempo infiniti*. - Lo spazio e il tempo noi li possiamo intuire come infiniti. Piú propriamente l'infinito dello spazio è la possibilità di ripetere senza termine sulle cose esterne il modulo della distanza in qualunque direzione; e l'infinito del tempo è la possibilità di ripetere senza termine sui fatti il modulo della successione dal presente al passato, e dal presente al futuro.

Piú brevemente, l'idea di spazio infinito si acquista continuando ad aumentare il numero dei coesistenti (cose), e l'idea del tempo infinito si acquista continuando ad aumentare il numero dei successivi (fatti). L'infinito in realtà è in noi la coscienza

della possibilità di pensare una seconda cosa dato il pensiero d'una prima, e ciò senza fine; la virtualità dell'integrazione non ha limite. Anche l'idea d'*infinito* ha pertanto un'origine empirica, essendo la moltiplicazione indefinita, illuminata, dei finiti sperimentali, se si riguarda l'infinitamente grande; oppure la suddivisione illimitata d'una realtà qualunque per quanto minima, se si riguarda l'infinitamente piccolo.

CAPITOLO XI

La Ragione.

§ 1. Il riconoscimento e la ragione. — § 2. Cognizione, ragione e scienza.

§ 1. *Il riconoscimento e la ragione.* - Un dato percettivo o mentale si associa con altro dato mentale o percettivo, e dell'uno con l'altro si avverte il particolare rapporto; in ciò consiste l'atto che si dice *riconoscimento.* La Ragione è questo stesso riconoscimento ne' varî aspetti ch'esso assume per i molteplici rapporti possibili fra i dati mentali: e poiché riconoscere vuol dire distinguere e riferire uno o piú distinti ad altri distinti o a un indistinto preesistente, la ragione è anche *distinzione.* [95]

L'origine del fatto della ragione non può essere diversa dall'origine d'ogni altro fatto psichico; essa consiste pertanto nella sensazione, per l'immensa potenzialità che questa possiede rispettivamente ai complicati processi del pensiero.

§ 2. *Cognizione, ragione e scienza.* - Conoscere, ragionare, ordinare o, per di meglio, organizzare le cognizioni nella scienza, sono atti per cui si distingue, e per cui si riferiscono al *tutto* i suoi singoli elementi (analisi), e si ricompone poi, con gli elementi che si sono distinti, il tutto medesimo (sintesi). Cosí ad esempio possedendosi da una parte il concetto sintetico dello

spazio a tre dimensioni, e dall'altra, i concetti analitici della superficie, della linea, e del punto, si può con l'analisi spartire lo spazio in una serie di superfici, e queste in serie di linee, e le linee in serie di punti; e viceversa si possono riunire i punti a formare le linee, e le linee a formare le superfici, e le superfici a formare lo spazio a tre dimensioni.

Anche in questa operazione mentale, in questa funzione analitica e sintetica della intelligenza, si nota la evidente relatività. I distinti mentali si riferiranno infatti all'indistinto quali si trovano già formati nella coscienza; allo stesso modo che se, per mo' d'esempio, si gettassero, l'uno dopo l'altro in un sacchetto dei piccoli corpi, diversi di forma, di grandezza, di peso, quando poi vi si mettesse la mano a ricercarli, non potrebbero ritrovarvisi se non quali vi furono gettati dentro, e come tali si distinguerebbero (Ardigò).

Il *che cosa sia* di un dato particolare (conoscenza) è dettato a noi dalla nostra passata esperienza, per il riconoscimento del convenire di questa con il dato particolare.

Il riconoscimento della continuità o del collegamento di due o più dati, o del loro divergere, (giudizio *positivo* e *negativo*) ci è imposto dalla stessa natura dei dati, e varia con la loro qualità e il loro numero, e con le disposizioni mentali che l'individuo ha acquistate nella sua vita psichica.[96] Non solo, ma il valore dei nostri giudizi sarà tanto maggiore quanto più valido sarà il soccorso dell'esperienza. Per l'esperienza passata e attuale noi correggiamo le illusioni e le allucinazioni; per essa diamo un valore obbiet-

tivo alle nostre affermazioni e negazioni scientifiche e pratiche; alla comune esperienza infine si devono quei giudizi che costituiscono il cosí detto *senso comune.* [97]

Il legame di piú giudizi, la coordinazione di piú elementi psichici, in cui piú specialmente consiste il fatto del *ragionamento*, è dovuto alle cognizioni che già si possiedono, onde si può dire che la logica, in generale, è il *ritmo dell'esperienza*; il ritmo dell'esperienza è il *dittatore della ragione* (Ardigò).

La scienza per cui si collegano in un solo genere o tipo astratto piú cose (*scienze descrittive*) o per cui si subordinano a un ritmo costante (legge) piú fatti (*scienze dinamiche*) è relativa alla conoscenza piú o meno esatta ma pur sempre progressiva, dei tipi astratti e delle leggi.

In somma fra i dati psichici precedenti e quelli successivi che li vanno integrando, v' è continuità costante ; [98] anzi nella continuità degli elementi psichici, e nella continuità di questi con i fatti fisiologici cerebrali, e nella continuità dei fatti psicologici cerebrali con i fatti fisici, e infine di questi fra loro, - consistono il valore obbiettivo del pensiero, il potere della ragione, la solidità, la sincerità e la perennità della scienza.

NOTE AL CAPITOLO XI

95. Indistinto e distinto. — 96. Il giudizio negli animali - bruti. — 97. Il valore dell'esperienza nei giudizi. — 98. Il ritmo dell'esperienza e l'associazione.

95. (§ 1) *Indistinto e distinto.* - Quando percepiamo un complesso d'impressioni esterne, non tutte hanno il medesimo grado di chiarezza, non tutte appaiono egualmente distinte, ma possiamo raffigurarle a piú circoli concentrici; fra i quali il piú piccolo, centrale, rappresenta la percezione piú intensa; i circoli maggiori corrispondono gradatamente a gradi minori d'intensità e di distinzione.

Il punto centrale, percettivo, non è tuttavia stabile e fisso ma continuamente mutevole, e mutano analogamente i circoli concentrici, cosicché appare successivamente distinto ciò che prima appariva indistinto.

In generale ogni dato mentale è, come scrive l'Ardigò, per un riguardo un *distinto* e per un altro riguardo un *indistinto.* È un distinto in quanto non si confonde coi dati da esso diversi: è un indistinto in quanto è un tutto al quale si riferiscono dei costitutivi logici distinti. E spieghiamo meglio la cosa.

Un corpo alla portata dell'occhio produce una sensazione: in seguito l'occhio stesso si fissa successivamente sulle parti diverse del corpo medesimo e se ne hanno altrettante rappresentazioni, colle quali tutte ricorre ogni volta per associazione la rappresentazione totale. E questa ricorre anche poi riproducendosi le rappresentazioni mentali, e appare cosí come scindibile in queste. La rappresentazione totale funziona come la unità logica delle parziali, e queste funzionano come elementi logici del concetto complesso del corpo, a cui, come indistinto, si riferiscono i distinti delle rappresentazioni parziali.

A un indistinto si riferiscono i distinti per la capacità di avere da sé, come totalità distinte, le rappresentazioni elementari; come quando, ad es. se ho la rappresentazione del flauto che suona tenendolo sulla bocca con le mani, distinguo benissimo gli elementi rappresentativi dati dalla vista, quelli dati dal tatto delle dita e delle labbra, e quelli dati dall'udito. Il riferimento suddetto suppone la distinzione. Cosí volgendo gli occhi in terra davanti ai

piedi, o in alto in cielo, fanno la loro impressione sulla retina tutti i punti ai quali è esposta; ma per distinguere nel complesso della visione un ago che può essere caduto in terra, o un'allodola che sento cantare in cielo, bisogna ch'io giri l'occhio sopra il campo della visione indistinta cercando in mezzo ad esso l'ago e l'allodola. Lo stesso avviene quando mettendo la mano allargata sopra un oggetto esteso, per rendermi un conto esatto di un piccolissimo rilievo della sua superficie vi porto l'estremità del dito. Lo stesso se, udendo una sinfonia, vado cercando in mezzo al complesso dei suoni certe note speciali che mi interessino.

96. (§ 2) *Il giudizio negli animali - bruti.* - Il est certain que les animaux sont capables de réunir deux idées l'une à l'autre, et par conséquent de former un jugement.

Prenons l'exemple du chien qui voit son maitre prendre un fusil, et qui se met à sauter de joie et à gambader, heureux d'avoir tout à l'heure l'occasion de rencontrer et d'arrêter du gibier. L'idée *gibier* s'associe, chez le chien, à la sensation presente *fusil*, et cette association constitue un véritable jugement. — Mon maitre prend son fusil; donc je vais voir du gibier. — Assurément, un pareil jugement n'est pas formulé en ces termes par le chien; mais, qu'il le formule ou qu'il ne le formule pas, peu importe: l'association des deux idées *fusil* et *gibier* suffit pour constituer un jugement (Richet).

97. (§ 2) *Il valore dell' esperienza nei giudizi.* - *Bien voir, bien juger* sont synonymes, et pour arriver à se prononcer avec sûreté sur telle ou telle circonstance ambiante, on ne saurait s'entourer de trop de précautions nécessaires.

Rien n'est plus difficile en effet, que d'avoir une appréciation claire et nette des choses de la réalité. Les physiciens, les chimistes ne nous montrent-ils pas dans l'exposition des soins minutieux qu'ils prennent, dans les précautions infinies dont ils s'entourent pour apprecier exactement les simples phénomènes physiques, — combien les causes d'erreur sont fréquentes, et combien l'observation est remplie de déceptions, puisqu' il arrive si souvent de voir deux observateurs en présence d'un même phénomène, physique, palpable, apparent, le décrire chacun à sa manière et fournir des renseignements dissemblables?

A plus forte raison comprend-on, lorsqu'il s'agit de l'interprétation de choses complexes, de jugements à porter sur l'histoire

contemporaine ou passée, — sur les faits de la vie courante, dans lesquels toutes les passions humaines sont en jeu d'une façon apparente ou cachée, — sur les choses de la politique, combien alors la constatation du réel devient obscure, combien la notion du vrai devient difficile à discerner, et combien les jugements que nous arrivons à formuler, pèchent toujours plus ou moin dans un point de leur continuité, par le fait de l'intervention d'une participation plus ou moins vive de notre personnalité (Luys).

98. (§ 2) *Il ritmo dell'esperienza e l'associazione.* - Se due distinti (e così un numero qualsiasi di essi) o volontariamente o involontariamente vengano ad appaiarsi nella mente, non può darsi, stante la legge psicologica fondamentale dell'associazione e della integrazione, che non si richiamino insieme i ritmi dell'esperienza relativi, e che quindi nell'indistinto continuo di tali ritmi non apparisca, vale a dire non sia riconosciuto, il legame che possano avervi o non avervi. Così non posso pensare ad un punto *a* e a un punto *b* dello spazio, che è poi un ritmo dell'esperienza, senza che non iscorga in essa idea la ragione, per cui i due punti non possono esistere se non a una data distanza fra loro. Così non posso pensare a una testa e a una coda di animale, senza che mi richiami insieme l'idea indistinta del corpo intiero dell'animale, che è poi un ritmo dell'esperienza, e senza che non iscorga in essa idea la ragione, per cui la testa è all'estremo opposto della coda. Onde, se un pittore disegnasse un cavallo colla coda nel luogo delle orecchie, dovrei sì ammettere la realtà del disegno, che veggo effettivamente cogli occhi, ma penserei nello stesso tempo alla assurdità del disegno stesso in quanto contrasta col nesso, che io sono costretto a pensare tra la testa e la coda, fondandomi nella mia idea del cavallo. E così si moltiplichino fin che si vuole gli esempî, sempre si osserverà lo stesso fatto. Nelle costruzioni mentali dei distinti si è costretti a pensare a nessi fra i distinti stessi suggeriti dagli indistinti già posseduti dei ritmi relativi della esperienza (Ardigò).

CAPITOLO XII

La legge psicologica fondamentale.

§ 1. La coesione psichica. — § 2. La continuità nella coesione psichica. — § 3. Il ritmo psichico. — § 4. L'attenzione. — § 5. L'associazione. — § 6. Associazione spontanea o automatica, e volontaria. — § 7. Associazione di contiguità e di somiglianza. — § 8. L'associazione delle idee e la *confluenza mentale*. — § 9. Varietà nell'associazione psichica.

§ 1. *La coesione psichica.* - Le formazioni psichiche risultano di più elementi che presentano un grado vario di coesione. Sotto questo rispetto possono distinguersi, secondo l'Ardigò, in tre categorie, in relazione al grado di coesione che può essere *massima*, *media*, e *minima*.

È *massima* la coesione che si forma tra un'idea e la parola che l'esprime, e specialmente tra l'idea e la radice verbale; in generale è massima la coesione *percettiva*, perché è costante, nella percezione, il riconoscimento di quella determinata realtà esterna, ch'è stimolo della sensazione.

La coesione è *media* in quelle formazioni che si potrebbero dire *ideali*: valgano come esempio le trasformazioni del senso delle parole per i traslati, e il vario significato che una stessa parola riceve nell'ideazione degl'individui, per il vario atteggiarsi del loro pensiero, per i sentimenti in essi dominanti, e gli stimoli che su loro agiscono.

È *minima* la coesione *logica*, come nel sogno, nella riflessione, nel discorso. Si ha allora, scrive l'Ardigò, un effetto analogo a quello che possiamo osservare chiudendo gli occhi in luogo poco illuminato. Si presenta l'immagine delle cose vedute, poniamo del fogliame degli alberi, sotto i quali uno ha passeggiato; ma è una immagine mobilissima, che si compone e si scompone, che cambia di dimensioni e di forma, di colore e di vivezza, che si muta di una in un'altra continuamente, che riesce alla fine differentissima dalla prima, quantunque si passi da questa all'ultima per gradi continui. A codesto turbine d'immagini è analogo il lavoro mentale, essenzialmente mutevole, produttivo, dinamico.

« Si paragoni il turbinio delle immagini suddette con quello delle idee succedentisi nel cicaleccio di due persone. Lo si paragoni collo svolgimento di una battaglia in seguito al piano di essa dettato dal comandante generale di un esercito. Il piano è il primo momento dell'azione; i mille e mille casi diversissimi degli svolgimenti, che vengono appresso, ne sono i momenti successivi; l'esito della battaglia il termine finale, che avviene cosí inaspettato e difforme piú o meno dal piano del comandante, come l'ultimo atteggiamento delle immagini turbinanti degli occhi chiusi, dal primo. E l'esempio calza, perché lo svolgersi del dramma mentale è analogo in tutto e per tutto allo svolgersi di un dramma qualunque della natura. E non solo di un dramma morale, come quello di una battaglia, ma anche di un dramma fisico, come quello, mettiamo, di un temporale » (Ardigò).

Questa trasformazione è maggiore o minore non solo secondo il grado della complessità mentale, ma anche secondo le attitudini individuali, e piú specialmente secondo il potere di distinzione, ossia di analisi e di sintesi. È massima in quel divino artefice delle idee che è lo scienziato.[99]

La coesione è in generale tanto minore quanto piú complesso è il lavoro mentale. Mentre le totalità mentali minori, ad esempio la percezione, si riproducono con una relativa uniformità, le forme psichiche superiori variano incessantemente; ma la continuità nella coesione è in ogni caso reale e costante.

§ 2. *La continuità nella coesione psichica.* – Che la continuità nella coesione psichica persista, risulta dalla considerazione che « la successione, a cosí dire, drammatica dei fatti psichici è sempre determinata da un certo preesistente, cioè, o da una data abitudine dell'uomo in cui si presenta (la sua scienza, la sua arte, la sua abilità particolare), o da una disposizione patologica, o da una passione, o da un'idea dominante, o da un atto di attenzione, o dalla realtà, che in un dato momento domina e conduce da un'idea ad un'altra. E risulta anche dal fatto, che tanto o quanto si riesce sempre, ripensando, a risalire dalle parti successive alle antecedenti, e a ripresentarsi il dramma tutto intiero, come uno svolgimento solo, e a valutarne la durata, la simmetria, il valore logico, e via discorrendo. E risulta poi anche dall'altro fatto eloquentissimo, che si ha pure il mezzo di fissarlo in un tutto materiale, come per es. una pittura o uno scritto; nel qual caso *artificialmente* si può dargli una forza

di coesione assai piú grande. Un poema intiero, come l'*Iliade* di Omero, un trattato come la *Critica della ragion pura* di Kant, nessuno negherà che sieno delle vere totalità per vera coesione delle parti componenti. E, fissate nello scritto, in cui sono espresse, o mandate a memoria, possono riprodursi tali e quali, e nella loro interezza, un numero indefinito di volte, come la semplice idea della foglia di una quercia molte volte veduta » (Ardigò).

La continuità persiste nei fatti mentali perché anche i loro elementi sono continui, non differentemente dai momenti successivi di un'onda sola piú o meno estesa; e già dicemmo e ripetemmo che per questa continuità sono possibili e la coscienza e la memoria. A questa continuità è pur dovuta la ragione, perché se non vi fosse continuità tra il distinto attuale e i distinti o l'indistinto preformati, non potremmo riferire quello a questi, e compiere cosí quell'atto di riconoscimento in cui dicevamo che la Ragione essenzialmente consiste.

La continuità nella coesione psichica, massima media e minima, si manifesta principalmente per due fatti importantissimi: 1° la *reduplicazione* degli elementi psichici; ad esempio, la sensazione di bianco è l'insieme dei colori elementari; 2° la *specificazione*, che è tanto maggiore quanto maggiore è la coesione.

« Piú coesione, piú specificazione; meno coesione, meno specificazione. Un colore, risultante dalla miscela di piú colori, è un *quid* semplice *sui generis* per chi non conosce l'arte di ottenerlo mescolandoli insieme. Lo è assai meno per il pittore che vede, si può

dire, nel colore composto, piú che questo, i suoi componenti. Analogo è il fatto del maestro di musica, in confronto di chi non è pratico di essa, di discernere i componenti della nota dell'organo, prodotta da molte canne suonanti con toni diversi, e i componenti di un accordo.

Analogo è il fatto del cuoco discernente i diversi sapori di un cibo, preparato con diversi ingredienti. E lo stesso succede per le idee. Allo scienziato, che ne conosce la genesi e i fattori, appariscono un concerto delle parti cestitutive: all'uomo del volgo appariscono delle entità semplici e diverse assolutamente le une dalle altre » (Ardigò).[100]

Per questi due fatti — la reduplicazione e la specificazione — ogni atto psichico (appaia pur semplicissimo) è un concerto di atti, di elementi, una ripetizione ritmica.

§ 3. *Il ritmo psichico.* - La successione degli elementi psichici è continua e ritmica: è ritmico ogni stato di coscienza, una percezione, un'idea, un affetto, un volere. È un ritmo — ci limiteremo a qualche esempio — l'*idea generale*, per il rapporto di somiglianza che appare nella successione delle idee particolari in cui si risolve; è un ritmo la *riproduzione* degli stati psichici come pure la *disposizione* fisio-psichica che la rende possibile, al modo stesso ch'è ritmico l'oscillare di un pendolo. Vi è, in altri termini, nella successione psichica un dato ordine che si ripete, onde si comprende che il carattere ritmico dei fenomeni di coscienza è poi quello stesso carattere che è universale nei fenomeni della natura.

È un ritmo per sé il *fenomeno*, il variare del quale proviene dal cessare di un dato ritmo a cui succede un ritmo diverso; è ritmico anche se sono quanto mai angusti i limiti di spazio e di tempo in cui lo fissiamo. È un ritmo, come il pensiero storico dell'umanità, cosí il pensiero in apparenza istantaneo e in realtà fugace ma non semplice d'un individuo.

Il carattere ritmico dei fatti psichici, la varietà, la continuità e la coesione, maggiore o minore, appaiono in particolar modo in quel fatto generale che è l'associazione psichica, ma non ci deve sfuggire quel fatto psichico, tipo di continuità, che è l'*attenzione*.

§ 4. *L'attenzione*. - Il prevalere d'un dato elemento o d'una data successione di elementi nella continuità psichica, per esempio di un'idea che sia per cosí dire il centro massimo di attrazione di piú idee o stati di coscienza, costituisce il fenomeno dell'attenzione. Fenomeno importantissimo perché per essa si fissano i ricordi, si svolge la potenzialità infinita del pensiero, si stabiliscono gruppi associativi, nuclei stabili mentali; per essa si vanno moltiplicando i prodotti delle scienze e delle arti e acquista incremento tuttociò ch'è manifestazione dell'attività conoscitiva; per essa si rende costante ed efficace nel moto del pensiero e degli affetti, l'azione pratica dell'uomo.

Le stesse intuizioni del genio sono il prodotto d'un forte grado di attenzione, ossia di quell'avviamento del pensiero ch'è l'effetto del dominio d'un'idea (monoideismo), del sentimento che anima l'ideazione e che sempre accompagna l'attenzione, della preoccupazione che spinge a scoprire tra cose e fatti relazioni nuove,

le quali altrimenti sfuggirebbero o andrebbero pressoché perdute nel disordine della coscienza. Cosí si spiega come Galileo, che da lungo tempo meditava sul peso dei corpi, avvertisse l'isocronismo delle oscillazioni delle lampade, che egli riferí alla ragione del peso. Cosí si spiega il riferimento fatto da Newton della caduta di un pomo alla ragione del moto dei pianeti. Il genio può dirsi in ultima analisi un forte grado di continuità psichica.

L'attenzione è dunque una forma di adattamento mentale, ed è spontanea e volontaria. L'attenzione spontanea (che può essere sensitiva o rappresentativa) rivela le attitudini, le inclinazioni, le stesse abitudini mentali e affettive dell'individuo. L'attenzione volontaria è invece l'effetto di uno sforzo che mira a dare alle sensazioni o alle idee o agli affetti quel grado d'intensità e quel potere di coordinazione, infine quell'interesse, che altrimenti non avrebbero.

L'attenzione è dovuta al potere che hanno le idee di promuovere altre idee, e al potere che pur hanno di arrestare il corso di altre idee o in generale di altri processi di coscienza: a due poteri insomma dinamogenico o impulsivo, e inibitorio o d'arresto.[101] Si comprende che nel rispetto psichico l'azione di uno dei due poteri implica quella dell'altro; l'attenzione a un oggetto suppone la distrazione dagli altri oggetti. L'organo del pensiero, il cervello, non è atto a molte funzioni psichiche simultanee, e d'intensità eguale, ma piuttosto è atto a lavori successivi che, in quanto successivi, si escludono, « non altrimenti dell'unica pentola del povero che gli serve per cuocere

la minestra, per riscaldare l'acqua, per fare il caffé, e per molti altri servigi, ma non certo contemporaneamente » (Ardigò). *Pluribus intentus minor est ad singula sensus.* Cosí ad esempio rivolgendo, come si suol dire, la propria attenzione al suono di un determinato strumento che si accompagni ai suoni degli altri strumenti in un'orchestra, questi ultimi rimangono indistinti, e quasi direi oscurati.[102]

L'abitudine mentale influisce assai sul grado e sui modi dell'attenzione, costituendo le formazioni stabili che sono come altrettanti centri di gravitazione nel turbinio dei fatti psichici. Per questo rispetto, nota l'Ardigò, il lavoro cogitativo di un individuo si può rassomigliare alla sonata speciale di un organetto, le cui corde siano identiche a quelle di un altro, ma che abbia le punte del tamburo, che le tocca girando, diversamente fissate. Queste punte sarebbero le formazioni stabili, che determinano il corso dei pensieri piuttosto in un modo che in un altro.

L'educazione ha per fine di creare, per mezzo dell'esercizio, abitudini e abilità che hanno il loro primo e principale sussidio nel fatto dell'attenzione. Essa richiede che l'attenzione si fissi in un determinato ordine intellettuale e morale, e che in quest'ordine si svolga, o spontaneamente o volontariamente, l'attività dell'individuo.

§ 5. *L'associazione.* - L'integrazione che interviene nel fatto della percezione e quella per cui si ottengono altre formazioni psichiche, è per sé stessa un fatto di associazione. Nella memoria, nel giudizio, nel ragionamento, si hanno associazioni psichiche.

A produrre l'associarsi di piú elementi di coscienza concorre il loro stesso rapporto, che è in particolar modo evidente nelle rappresentazioni o idee (qui i due termini si prendono come equivalentisi) nelle quali l' associazione è l' ordine, la coesione, la continuità loro. Non si affastellano infatti nella coscienza in maniera inorganica, e ritenendovi ciascuna distintamente la propria individualità, come i grani di miglio versati in un sacco, ma vi si compongono insieme in modi particolari e svariati.

Noi possiamo dare una spiegazione scientifica dei fatti psichici solo tenendo presente questo principio importantissimo dell' associazione, che, sostituendo quello delle *facoltà*, dava alla psicologia il carattere di scienza positiva, e apriva al suo progresso vie prima intentate e orizzonti affatto nuovi.

§ 6. *Associazione spontanea o automatica, e volontaria.* - L'associazione può prodursi in modo spontaneo, automaticamente, o anche per uno sforzo mentale di riflessione, volontariamente. Ad esempio il nome di una persona può sovvenire subito insieme con l'idea (immagine) della persona, sí che non ci accorgiamo neppure della tendenza in seguito alla quale il nome si è presentato. Questa associazione è l'effetto d'un forte grado di coesione creata dall'esercizio; è un prodotto dell'abitudine. Il pensiero individuale — né si giudichi altrimenti del pensiero sociale — ha un' organizzazione propria, nuclei stabili, centri speciali di associazione paragonabili alle masse più grandi del sistema solare, che attraggono le masse minori. [103]

Lo sforzo mentale può, almeno alcune volte, sup-

plire il difetto di forte coesione, e richiamare durante la successione automatica que' dati di cui si ha un sentore vago, e che più direttamente si riferiscono a una data tendenza mentale del momento.[101] Come uno sbadiglio di cui si senta il bisogno può essere provocato volontariamente, così può essere provocata e finalmente ridestata, per l'azione del volere, un'idea di cui si abbia soltanto il senso iniziale, ad es. l'idea del nome di una persona.

Anche per l'associazione volontaria giova l'esercizio, perché questa, mentre aumenta la reviviscenza degli stati psichici, rende più frequente e più efficace lo sforzo associativo.

§ 7. *Associazione di contiguità e di somiglianza.* — Assoacindo fra loro più coesistenti, si ha, come dicevamo, il tutto della *cosa*; associando più successivi, si ha il tutto dell'*azione*: l'idea dell'*essere attivo*, o insomma del *fatto*, risulta dalla sintesi della cosa con l'azione, dei coesistenti coi successivi.

Ebbene; in questo lavoro di sintesi si ha il fatto fondamentale dell'associazione per contiguità: contiguità nello spazio o coesistenza, e contiguità nel tempo o successione.

Le qualità sensibili d'un oggetto si rappresentano, data da prima l'immagine indistinta dell'oggetto, successivamente, ma riferendosi una per una alla totalità del medesimo oggetto si pensano come coesistenti nel tutto dell'oggetto (associazione per coesistenza, o contiguità di tempo); cosicché l'idea dell'una richiamerà poi l'idea di un'altra o di più altre.

L'associazione di contiguità temporale o di suc-

cessione, avviene fra elementi che oggettivamente si succedono, onde si succedono poi, richiamandosi reciprocamente, le idee rispettive; così l'idea del lampo richiama quella del tuono o viceversa; l'idea del delitto quella del triste proposito, dei particolari della sua esecuzione, delle conseguenze che ne derivano, e via dicendo. Gli atti automatici sono il prodotto di associazioni fissatesi tra movimenti successivi.

È facile comprendere quanto sia utile il contributo recato nella nostra mentale esperienza dall'associazione per contiguità. Il mondo esterno è pensato come una somma di coesistenti, che l'esperienza, ossia, in origine, la percezione, ha accumulati e va continuamente accumulando nel campo della nostra coscienza. Come poi per la contiguità spaziale si ha quella che si potrebbe dire la *concezione statica* dell'Universo, per la contiguità temporale si acquista sia del mondo esterno sia di quello interno, una concezione che possiamo dire *dinamica*. Il nostro essere e l'essere esterno si concepiscono come una continua successione di fatti.

L'associazione per somiglianza è fondamentale nella percezione e quindi nella cognizione. Un dato attuale richiama un dato simile, per il cui confronto ne interpretiamo la natura. In questa forma di associazione ha fondamento il fatto del linguaggio perché, data la cosa o dato il fatto, noi rileviamo la natura dell'una e dell'altro e la esprimiano con quelle parole con cui già avevamo designato cose e fatti simili. Anche se in questo modo di associazione errassimo, con ciò non sarebbe meno vero e importante il fatto dell'associazione per somiglianza.[105]

La legge è, come si disse, la somiglianza dei fatti; è un'idealità, dunque, che sorge su rapporti, su associazioni di somiglianza; ma che altro si può dire della scienza, che è appunto l'organizzazione dei fatti sulla base logica delle leggi?

Con la somiglianza agisce il contrasto. Stati psichici opposti si richiamano per la loro stessa opposizione, come si richiamano, per la loro stessa somiglianza, stati psichici simili. L'idea del bello richiama l'idea del brutto, l'idea del bene quella del male, e via discorrendo.

§ 8. *L'associazione delle idee e la confluenza mentale.* - La continuità psichica non dipende dall'associazione, ma l'associazione dalla continuità: questa è dunque un fatto, una legge piú fondamentale. Alla sua volta la legge della continuità psichica — pur mantenendole il carattere che le è proprio, di continuità *psichica* — deve riferirsi alla legge fisiologica della *confluenza mentale* (Ardigò) ossia della solidarietà e della sinergia organica.

Nel diffondersi del movimento da centro a centro è la ragione fondamentale dell'associazione, e innanzi a tutto, della dinamica continuità dei fatti di coscienza: alle idee succedentisi corrispondono moti nervosi, cerebrali, successivi, sui quali influiscono l'esercizio, le disposizioni fisiologiche che ne risultano, e infine il reintegrarsi della materia nervosa. [106]

Se l'associazione avviene prontamente o, come dicemmo, spontaneamente, ciò dipende dall'essere pronta, automatica (per effetto dell'esercizio) la successione dei moti nervosi. Se l'associazione avviene solo dopo

un certo sforzo, ciò si spiega fisiologicamente in modo analogo al fatto dello sbadiglio che si annunzia in un senso o moto iniziale, e si eseguisce poi, per il concorso del volere, quando questo moto sia passato dallo stato iniziale a quello di perfetto compimento. Se poi un'idea sorge improvvisa senza che appaia alcun suo legame con l'ideazione attuale o precedente (come avviene quando improvvisamente appare al pensiero il nome di una persona o di una cosa) ciò è dovuto all'improvvisa eccitazione di determinati centri cerebrali. [107]

Né poi è da credersi che l'eccitazione fisiologica corrispondente all'associarsi degli stati psichici sia soltanto cerebrale. Osserva l'Ardigò come accada spesso che un'idea produca una commozione organica diffusa, viscerale, che riflettendosi alla sua volta nel cervello, vi richiama il pensiero o insomma lo stato psichico successivo.

Il principio fondamentale dell'associazione e della continuità è dunque la stessa dinamica fisiologica, qualunque sia la natura del rapporto associativo. Alla diversità dei rapporti fra le idee corrisponde certamente la diversità dei rapporti fra i movimenti, benché a dir vero non si sia potuto ancora stabilire quali modi di movimento nervoso corrispondano ai modi dell'associazione. Né altrove che nella varietà del moto fisiologico si ritrovano le prime cause del variare dell'associazione psichica. [108]

§ 9. *Varietà dell'associazione psichica.* - La psiche è un ritmo come la vita, come la materia, come in generale l'essere, che è un incessante divenire; è un

ritmo che corrispondendo al ritmo dei moti cerebrali, varia col variare di questi. La duplice varietà — di cui l'esame dei fatti d'associazione dà prove manifeste[109] — dipende dall'essere il cervello un organo d'una complessità grandissima, dalle correlazioni incessanti e molteplici di esso con le diverse parti del corpo, dal continuo variare dei contatti di questo con le cose innumerevoli del di fuori, dalle disposizioni rimaste che sono in sé stesse dinamiche e svariatissime.

A proposito di questa legge della varietà psichica e del suo sostrato organico, e anche come conclusione di questo breve trattato di psicologia (che si continua poi per i fatti del sentimento, del volere ecc. con il vol. 1° degli *Elementi di Morale*) ci si consenta di riportare un brano del vol. VII delle *Opere filosofiche* di R. Ardigò, in cui alla genialità della concezione si accompagnano il vigore e l'efficacia della sintesi; « I risentimenti mentali, determinati durante la vita dalle eccitazioni continue, molteplici e svariatissime dell'interno dell'organismo e del mondo di fuori, sono in numero infinito: e quindi infinito è il numero delle tracce, che ne restano improntate nel cervello.

Essendo poi queste, non segni morti, a guisa dei disegni contenuti in un album, o delle parole, stampate in un libro, ma disposizioni vive, pronte sempre, come le molle tese, a rifarsi coscienti; e venendone sempre da ogni parte la occasione, così la psiche di un individuo riesce ad ogni istante il brulichío di uno sciame immenso di pensamenti, nel quale alle sensazioni nuove del momento si accompagnano, per un

verso o per un altro, inevitabilmente quelle correlative di tutta la vita precedente.

E di ciò io mi faccio un'idea, quando all'estate contemplo la chioma alta, voluminosa e folta di un grande pioppo, dalle foglie mobilissime pel picciuolo lungo, flessibile, sottile, che si scuotono ad ogni minimo fiato di vento.

L'aria, che sempre si muove, investe questa chioma; e le foglie, dove piú dove meno, tremolano e ronzano tutte da cima a fondo senza posa mai; variando l'intensità, il ritmo, la direzione dell'agitarsi e del sibilo secondo che variano la forza, il carattere, la provenienza dello sventolio. Che se poi si aggiunge qualche altra causa motrice, come il posarsi di un uccello sopra un ramo, l'irrompere di una pietra scagliata di sotto, il precipitare della pioggia e della grandine, al movimento generale, dipendente dal soffio atmosferico, si associano, senza confondersi, gli scotimenti speciali, qua e là cosí accidentalmente prodotti.

Il semplice fatto dei moti vitali, che da tutte le parti dell'organismo si ripercuotono nel cervello, basta per determinare il lieve sussurrio generale delle suddette voci dell'animo che si confondono insieme nel sentimento vago dello stato presente della nostra esistenza; nel sentimento, che, pel detto diverso succedersi degli stimoli, varia al variare dello stato dell'organismo; presentandosi, ora di tranquillità ed ora d'inquietudine e di ansietà, ora di soddisfazione ed ora di coraggio ed ora di sconforto e di paura, or lieve ed ora intenso, e cosí via.

Ed è come se in un teatro, che sia pieno di spet-

tatori, al silenzio mortale di quando è vuoto, sia succeduto il rumorio indistinto del muoversi in ogni senso e del vociferare sommesso di ogni persona. Dove poi il mormoreggiamento cambia modo e forma, se a un momento di aspettazione o di ascoltazione indifferente succede quello dell'interesse e dell'applauso, o del disgusto e della disapprovazione, o della commozione e della ilarità, o di altra disposizione, onde si atteggi diversamente l'animo della folla, che guarda e ascolta.

Il susurrio generale, che dicemmo, delle voci dell'anima, prodotto dai soli moti vitali dell'organismo, facilmente si fa inconscio, ossia inavvertito, quando sopravvenga, da dentro o da fuori una stimolazione speciale forte, che dia origine a una particolare emergenza psichica più intensa, che attragga a sé tutta l'attenzione. Ed è come nel teatro già detto, dove il bisbiglio confuso dei presenti non è più avvertito, quando risuonano gli strumenti dell'orchestra e cantano gli attori sul palcoscenico, attraendo a sé tutta l'attenzione, e facendo trascurare tutte le altre sensazioni; le quali intanto rimangono solo come uno speciale ombreggiamento accompagnante l'audizione della musica: a quel modo che il sentimento del proprio benessere o malessere rimane pure soltanto come il colorito speciale, che accompagna il pensiero particolare più rimarcato di un dato momento ».

Note al Capitolo XII

99. L'attitudine a trasformare le idee. — 100. La legge della specificazione è legge universale. — 101. Dinamogenesi e inibizione. — 102. Esempi d'inibizione mentale. — 103. Automatismo dell'associazione. — 104. Associazione volontaria. — 105. Associazione di somiglianza. — 106. Reintegrazione degli elementi nervosi. — 107. Ritorno violento di una rappresentazione. — 108. La legge fondamentale nella psicologia sociale. — 109. Varietà associativa.

99. (§ 1) *L'attitudine a trasformare le idee.* - Vi sono individui nei quali l'attitudine a trasformare le proprie idee è minima, e individui nei quali questa attitudine è massima. La varietà dipende da molte cause, cioè massimamente dalla perfezione dell'organo cerebrale, dalla condizione della vita, dall'età, dalla coltura dell'ambiente, dalla educazione. Un vecchio di poca cultura, illetterato, vissuto in un villaggio appartato, ha idee rimaste si può dire sempre le medesime e irreformabili. E così un idiota. Un giovane svegliato, in un ambiente colto, in una cerchia di attività mentale concitata, che legge ciò che si stampa, disputa cogli altri e reagisce, riflettendo intensamente, alle idee che gli sono presentate, ha i suoi pensamenti in continuo movimento di riforma (Ardigò).

100. (§ 2) *La legge della specificazione è legge universale.* - La legge della specificazione non è solo una legge della mente. Essa non è se non un caso particolare di una legge universale della natura; di quella legge per la quale da per tutto si ottengono i diversi e quindi i distinti. Così, per esempio, nella chimica si osserva che le moltissime sostanze composte differenti si ottengono per la reduplicazione o composizione di pochi elementi, i quali possono dar luogo a sostanze diverse, non solo *sostituendosi* nella composizione, ma anche *unendosi diversamente*, o per disposizione o per numero differente, gli elementi medesimi. (Ardigò).

101. (§ 4) *Dinamogenesi e inibizione.* - L'inibizione (termine forse preso a prestito dalla giurisprudenza) è un'azione che ostacola e impedisce il manifestarsi d'un'altra azione, o che l'affievolisce o l'arresta se era già in atto.

Il Brown-Séquard considera l'inibizione e la dinamogenesi come due proprietà fondamentali e generali del sistema nervoso. Parrebbe infatti che nei nervi periferici si possano verificare azioni inibitorie e dinamogene anche indipendentemente dai centri, e che gli stessi nervi e centri dinamogeni possano anche servire da nervi e centri d'arresto.

Il cervello anteriore (lobi frontali) ha specialmente, a quanto pare, un'azione inibitoria sui movimenti riflessi del midollo spinale, e pare eserciti analoga influenza sui gangli cerebrali e sugli stessi centri corticali: non solo, ma pare che alcune parti della corteccia possano moderare o inibire la funzionalità di alcune altre, e questa influenza moderatrice non si eserciterebbe soltanto sui movimenti ma anche sulle idee, sulle emozioni, ecc. Il cervello eserciterebbe la sua influenza moderatrice anche sull'eccitabilità inibitrice del midollo spinale, rendendola meno intensa e duratura.

A spiegare l'inibizione si ricorse a diverse ipotesi, che noi ci limitiamo a enunciare:

1° L'inibizione è una funzione propria di speciali apparati nervosi che hanno una determinata sede (Setschenow, Langendorff, Morat);

2° Non vi sono apparati distinti per l'inibizione, bensì esistono diversi processi, uno attivo di eccitamento, l'altro depressivo d'inibizione (Wundt, Beaunis, Heindenhain).

3° Non vi sono né apparecchi né processi diversi: l'attività nervosa è una e sempre la stessa. L'effetto tuttavia di questa attività è diverso secondo che lo stimolo giungerà in un momento di riposo o di attività (Munk, Duval, Luchsinger, Heindenhain);

4° L'inibizione è un semplice effetto di stanchezza, di sovreccitazione, di esaurimento passeggero delle forze nervose;

5° L'inibizione consiste molto probabilmente in una trasformazione di forze (Brown-Séquard).

6° Gli atti inibitori sarebbero soprattutto espressione di processi di ordine chimico (Fano).

Il fenomeno dell' inibizione rimane dunque non definitivamente spiegato, e ciò è specialmente dovuto al fatto che non sappiamo in che cosa propriamente consista la forza nervosa. È certo a ogni modo che anche nella vita fisiologica esistono contrarie correnti come nella fisica molecolare l'attrazione e la repulsione, e nella fisica delle masse la gravità e l'inerzia.

102. (§ 4) *Esempi d'inibizione mentale.* - Se d'improvviso mi balena un'idea, il pensiero che prima mi occupava e tendeva a spiegarsi completamente, rimane, nel suo corso, arrestato, a quel modo che, se mentre sto fumando il sigaro mi sovviene un pensiero forte, restano inibiti i movimenti pneumatici occorrenti per mantenerlo acceso, e il sigaro si spegne. E così ci spieghiamo perchè l'associazione, quando si fantastica oziosamente, e quando si parla in una conversazione di chiacchiere senza interesse, si svii assai lontano dal primo pensiero che ne incominciò il corso; e invece in una conversazione seria, sopra un dato argomento, e nella riflessione diretta da un intento, l'associazione si mantenga sullo stesso tema, che vi domina senza divagazioni dal principio alla fine.

Così, chi guardando le pagine d'un libro vi cerca una data parola, subito ve la distingue appena l'occhio la incontra, non avvedendosi di tutte le altre che pure fanno impressioni sull'occhio stesso. Parimente chi è disposto a biasimare una persona, riandando col pensiero le azioni che ne ricorda, non si accorge bene che dei lati biasimevoli; e il contrario avviene per chi è disposto a lodarla. Infine (per limitare gli esempî innumerevoli) viaggiando per luoghi nuovi, il botanico non vede, per così dire, se non la vegetazione; il mineralogista le pietre; lo zoologo, gli animali; l'artista, gli effetti estetici; l'ingegnere le costruzioni; e via dicendo (Ardigò).

103. (§ 6) *Automatismo nell'associazione.* - Un'impressione attuale richiama ricordi antichi, automaticamente. Chi improvvisi un discorso è tratto dalle sue stesse abitudini mentali a uscire con quelle date idee e perfino con quelle date parole che, avendolo udito più volte a parlare, noi possiamo anche aspettarci. L'attività automatica del cervello in lui, come in un vecchio insegnante che ripeta ogni anno le stesse lezioni, come in tutti nelle occasioni in cui ripetiamo le solite cose, funziona per se stessa. I singoli esempi possono moltiplicarsi a piacere.

104. (§ 6) *Associazione volontaria.* - « Quando soli, e senza preoccupazione di sorta, facciamo una passeggiata, mentre il nostro occhio si posa qua e là sugli oggetti che più lo attraggono, e il nostro udito risponde con altrettante sensazioni al gridio dei monelli che giocano sulla via, o al rauco vociare del venditore girovago, o alla musica dell'organetto, che per far guadagnare un soldo al meschino che la suona, profana una romanza di Bellini,

noi agitiamo nella nostra mente una moltitudine di idee, che accettiamo piú o meno languide e interessanti, cosí come vengono, senza contrasto e critica.

Quand'ecco incontriamo una persona, che nel passarci vicino, si leva il cappello in atto di saluto. Noi facciamo altrettanto, ma poi ci arrestiamo bruscamente, e ci voltiamo indietro per veder bene chi era, perché non l'abbiamo conosciuta.

Qual mutamento di scena nel nostro mondo interiore! La nostra sensibilità, aperta indifferentemente agli stimoli che ne circondavano, si chiude e si attutisce. Non badiamo piú a nulla, né ci accorgiamo di nulla: poiché man mano ferve l'opera rappresentativa, si va debilitando la funzione sensitiva. E l'opera rappresentativa, da diffusa che era e rilassata, si stringe rapida e vivace intorno a un centro speciale, da cui confidiamo debba uscire, presto o tardi, l'imagine e la conoscenza *voluta*. Ma chi era? chi era? domandiamo a noi stessi, la persona che ci ha salutato? E incalzati da un disagio mentale, che si fa piú tormentoso col crescer del desiderio, frughiamo e rovistiamo nella nostra memoria, rimescoliamo le nostre idee, finché a poco a poco raggiungiamo l'intento. Allora solo par che ci sia dato di respirare nuovamente a pieni polmoni, e il sorriso che ci sfiora le labbra, è il segno della nostra soddisfazione come di una battaglia vinta » (Dandolo).

105. (§ 7) *Associazione di somiglianza* - Se noi, che disponiamo di una lingua arrivata al suo intero sviluppo, vedessimo un cane per la prima volta, è probabile che vi scoprissimo una certa somiglianza con qualche altro animale, e che per conseguenza gliene dessimo il nome. Noi potremmo, per esempio chiamarlo, lupo domestico: a quel modo che gli abitanti del Mallicolo, quando videro i primi cani mandati loro dall'isola della Società, li chiamarono *brooàs*, che nella loro lingua significa, porco. Ed è precisamente quello che è succeduto nelle isole di Tanna, dove gli abitanti indicarono i cani loro spediti col nome di *buga*, porco (Max Müller).

106. (§ 8) *Reintegrazione degli elementi nervosi.* - Ogni fenomeno psichico emerge dal lavoro elementare singolo d'ogni elemento cerebrale; e per la ragione del suo dinamismo può, quest'ultimo lavoro, paragonarsi a quello di una macchina a vapore che faccia un lavoro determinato. Messa in azione, la macchina fa il detto lavoro con intensità maggiore o minore secondo lo svi-

luppo del vapore; ma, per essere messa in azione, è necessario che si siano introdotti l'acqua e il carbone, e che questo sia stato acceso, e che il suo calore abbia riscaldato l'acqua sufficientemente. E l'attività si fa più intensa secondo che è più rapida la produzione del vapore; e, consumandosi il carbone, e quindi diminuendo il calore, e conseguentemente la produzione del vapore, l'attività diminuisce fino a cessare, se il carbone non è rinnovato, cioè se non se ne aggiunge dell'altro.

Così la cellula nervosa, atta a funzionare psichicamente, prima è come la suddetta macchina a vapore fornita di acqua e carbone; cioè è pronta a funzionare tostoché una eccitazione, o dall'esterno o dall'interno, promuova il lavoro chimico-fisiologico dei materiali nervosi contenuti, come un corpo acceso che promuove, se applicato, la combustione della massa del carbone, accolto nella macchina a vapore. E l'attività psichica della cellula nervosa si va facendo più intensa rapidissimamente coll'aumentarsi progressivo rapidissimo del lavoro chimico-fisiologico suddetto, per poi diminuire e cessare, alla fine, del tutto, consumati che siano i materiali riducibili contenuti. E non può tornare alla funzione di prima se col tempo necessario all'uopo, il sangue arterioso ambiente non ve li abbia riforniti (Ardigò).

107. (§ 8) *Ritorno violento di una rappresentazione.* - Uno sbadiglio può venire invincibilmente: così uno stato di sovraeccitazione o del cervello o di altre parti dell'organismo, può evocare irresistibilmente una rappresentazione, per es. il nome di una persona, senza che l'idea o percezione della persona l'abbia preceduto. Così avviene talvolta che sovvenga improvvisamente, per es. una parola strana, imparata una volta, ma non usata da tempo, e ciò senza un corso precedente di idee con le quali si associ.

Avviene pure che per un eccesso di lavoro mentale un'idea sulla quale uno si è fermato a lungo persista, o ritorni di tratto in tratto da sé continuamente per un po' di tempo, e anche malgrado che si siano avviate altre associazioni, alle quali è estranea e anzi perfino contraria. Quante volte a tutti non succede che, intenti a tutt'altro, a un tratto si avveggano di una cosa che hanno da fare, e si felicitino del caso impreveduto che li salvò dal pericolo di dimenticarsene! Dalla stessa sovraccitazione del cervello — che può provenire da altri organi — ha spesso il primo impulso il corso associativo dei sogni; e in essa consiste la ragione di certe abitudini psichiche, e delle orientazioni accidentali

del pensiero, come nell'allegria, nella tristezza, nell'ira, nell'amore, e via discorrendo (Ardigò).

108. (§ 8) *La legge fondamentale nella psicologia sociale.* - Nella psiche sociale si riflettono, come sappiamo, i varî atteggiamenti della psiche individuale. «La psicologia sociale ha un oggetto proprio e distinto: lo studio dell'anima dei popoli, vale a dire lo studio del come questo spirito comune si forma emergendo dall'urto delle azioni e reazioni degl'individui fra loro, e lo studio dell'efficacia che questo, a sua volta, da effetto tramutandosi in causa, esercita nella coscienza degli individui. Tale spirito sociale però, lungi dall'essere un'entità astratta e incorporea che si libra sulle cose, s'incarna viceversa nella materia, essendo tutti i più sublimi monumenti che le forze dell'uomo hanno innalzati, i depositarî delle idee e dei sentimenti di un popolo. E non solo questo spirito si oggettivizza in cose materiali, ma anche prende forma nei prodotti più squisiti della psiche umana, tramandandosi le generazioni il tesoro delle conquiste fatte, il patrimonio delle vittorie riportate. Così una duplice e reciproca corrente si palesa tra lo spirito e le sue esteriori manifestazioni» (Groppali). Ciò in altri termini significa che vi è continuità, solidarietà, armonia, movimento ritmico anche nella psiche sociale, non meno che nella psiche individuale.

Lo studio positivo dei fenomeni sociali — ad esempio delle istituzioni, delle vicende politiche, dell'azione che nella società esercitano gli uomini grandi, delle produzioni svariate che illustrano la vita d'nn popolo nei periodi della sua storica e civile evoluzione, dimostra che esiste continuità perfetta non solo tra la psiche individuale e quella sociale, ma anche tra i varî momenti di sviluppo che quest'ultima attraversa, e tra le sue molteplici manifestazioni. Le leggi della sociologia si riassumono in questa legge fondamentale, propria dell'universa natura.

Per la solidarietà intellettuale, per la compenetrazione delle coscienze, il fondersi dei sentimenti, l'uniformarsi dei voleri, l'armonizzarsi delle azioni, — ogni popolo ha, nelle varie circoscrizioni di luogo e di tempo, una fisionomia propria. L'attrito delle opinioni, il contatto delle idealità, la molteplice direzione delle sociali energie, il costituirsi dei gruppi, il lottare delle classi, sono, nell'apparente discontinuità, forme diverse d'una continuità fondamentale e persistente, — analogamente alle varie associazioni mentali, di coesistenza e di successione, di somiglianza e di con-

trasto, nella psiche individuale, che sono, come dicevamo, altrettante forme in sé continue del ritmo psichico, corrispondenti al ritmo fisiologico.

Il *materialismo storico* riduce anzi questa continuità psicologica dell'ideazione sociale al ritmo, a cosí dire, economico, al vario agire dei fattori materiali di sussistenza, che sarebbe quindi, nel rispetto sociale, — per l'azione sua persistente e decisiva — analogo al ritmo organico, cerebrale, nel rispetto della psicologia dell'individuo.

Nella legge della continuità psichica-sociale (non discutiamo qui intorno al suo sostrato) consiste la ragione piú intima della scienza, dell' arte, della religione, del diritto, della morale, insomma della multiforme attività che si specifica etnograficamente nelle successive epoche storiche; in breve, sorge da essa, — spoglia da preconcetti, forte della verità onde sempre risplende il *fatto reale*, — la ragione filosofica della storia umana.

109. (§ 9) *Varietà associativa.* - L'idea che si associa una volta non è mai identica a quella associatasi un'altra volta, quantunque sembri tale. Anzi moltissime volte l'associazione verificantesi è solo di parti delle rappresentazioni avute innanzi; in modo che ne risulta cosí un tutto cosciente nuovo e costituito da detriti, per cosí esprimerci, di pensieri vecchi, come quelle costruzioni che si inalzano adoperando frantumi di edificî antichi. La rima, l'etimologia, la proporzione, il ritmo, la cadenza e via discorrendo, conducono molte volte alla riproduzione di un'idea; e per suggerire un'idea o una parola basta talvolta accennare solo un elemento dell'una o dell'altra. Il pensiero è una totalità completa, e i molti elementi che lo costituiscono possono riprodursi anche separatamente. Perciò appunto il poeta usa aggiungere alla parola che significa la cosa un epiteto che indica un'appartenenza della cosa medesima, ma che può anche non riprodursi con la rappresentazione della cosa.

Le idee associandosi mutano, analogamente a ciò che avviene nelle azioni fisiologiche. Si manterrà piú o meno il tipo speciale della scrittura di un individuo; giammai si troverà assolutamente identica la scrittura di una volta a quella di un'altra, che varierà e per la grandezza e per la forma e per mille altre particolarità. Cosí le indicazioni grafiche date dal pulsometro applicate al cuore o ad un'arteria, dànno somiglianze di genere nello stesso ordine di animali, somiglianze di specie nella specie medesima, somi-

glianze individuali per lo stesso individuo; ma nello stesso tempo dimostrano che corrono differenze tra gli animali dello stesso ordine, tra quelli della stessa specie, tra individuo e individuo, e finalmente, nello stesso individuo, tra le pulsazioni di un momento e quelle d'un altro, in modo che è impossibile una assoluta identità fra due momenti. E nulla vieta che si pensi che, se si riuscisse a ottenere l'indicazione grafica analoga del lavorio della ideazione, in questo si riscontrerebbe il fatto analogo.

Uno stesso oggetto non si presenta mai, mettiamo, due volte, all'occhio alla stessa distanza, nella stessa direzione, colla stessa illuminazione, colla stessa irritazione dell'occhio e del cervello, e collo stesso grado di attenzione, cose tutte che determinano una sensazione e quindi una rappresentazione diversa. E chi ricorda più volte in un discorso una cosa, la presenta sotto riguardi sempre variati, sotto punti di vista sempre diversi, e di ciò fa fede materialmente lo stesso discorso, che muta nella forma.

Le ideazioni che si ripetono nella mente, e che si credono identiche, sono tali quanto le foglie di quercia, simili tutte fra loro, ma non mai perfettamente uguali. Chi ne stacca una e la guarda isolatamente, crede di vedere in essa tutte le altre, e si avvede dell'errore confrontandola con le rimanenti ad una ad una. Così si crede erroneamente che l'idea si conservi identica riproducendosi per associazione, mentre è varia, e può anzi acquistare una, per così dire, colorazione diversissima. Per esempio, l'idea del cavallo può essere impressa col rosso, col nero, col bianco, e possiamo immaginarci quindi il cavallo stesso come si vuole, o nero, o rosso, o bianco. E l'idea stessa può apporsi al legno, al marmo, al bronzo, e immaginarsi il cavallo di legno, di marmo, di bronzo. Non solo, ma quest'idea si può apporre in qualche modo anche alle onde del mare, che si chiamano i cavalloni, ad un ponte che stia sopra ad un fiume, ossia a cavallo di esso, e così in altri modi infinitamente diversi in tutte le metafore e le similitudini nelle quali si fa uso della idea di cavallo. Il che spiega pure come le metafore usate più comunemente si differenziano negli uomini secondo il prevalere in essi, per le specialità della esperienza loro, di alcune idee anziché di altre.

In ciò sta anche la ragione dell'associazione per somiglianza, per cui si ridesta un ritmo simile comune a più idee, onde il riapparire associativo di queste. E le stesse idee dominanti, e che ne richiamano altre, mutano la rappresentazione; ad es. nella rappresentazione memorativa d'un quadro ora si vede più la cornice che

la figura, ora solo questa, ora gli accessori ora no, or l'uno or l'altro di questi; ora piú il colorito, ora piú il disegno, ora bene solo il nudo, ora anche e piú il panneggiamento, la capigliatura, certe particolarità caratteristiche e via discorrendo, e con associazioni estranee diverse, del sito, del prezzo, delle emozioni prodotte; e ora con immaginazione pronta e viva, ora tarda, fioca, sforzata. E la rappresentazione stessa non varia solo da una volta all'altra, ma anche durante il tempo che si pensa ad esso una volta sola. E ciò che diciamo della rappresentazione del quadro, si verifica in mille e mille maniere della rappresentazione di tutte le altre cose. La rappresentazione complessiva di una cosa è costituita di piú rappresentazioni, dalle quali appunto dipende la varietà associativa. I dati dell'associazione si combinano in maniera svariatissima, come i detriti e gli oggetti d'ogni sorta trascinati dagli affluenti nel fondo di un grande fiume da plaghe opposte e lontanissime.

È perciò ch'è mutabilissima la logica umana, come l'anima umana, la quale si potrebbe rassomigliare all'atmosfera e ai relativi fenomeni meteorologici. Quanto non muta il sentimento nel sogno e nella veglia! Ed è curioso osservare questo fenomeno nei suoi momenti fuggevolissimi, come per esempio in chi sta giocando al bigliardo. Ad ogni colpo di stecca, ad ogni corso di bilia, il cuore passa rapidamente e vivamente, colle gradazioni piú svariate, dal timore alla speranza, dalla sodisfazione allo sdegno, riproducendosi nell'adulto il fatto del bambino che passa in un attimo dal pianto al riso, per la sola vista improvvisa di un giocattolo o di una ciambella. E col sentimento, sempre per l'associazione delle idee, si cambia pure la logica dell'uomo. Ha la sua logica la benevolenza, una contraria ne ha la malevolenza; il dispetto ragiona in un modo, in un altro la compiacenza; la logica dell'amore è il rovescio di quella dell'odio; e cosí via per tutti i mille registri di quello strumento curiosissimo che è il cuore umano (Ardigò).

INDICE

Capitolo I — La filosofia.

Capitolo II — La Psicologia.

Capitolo III — Il sistema nervoso.

Capitolo VII — La percezione.

Capitolo VIII — La rappresentazione.

Capitolo IX — La memoria.

Capitolo X — L'idea.

Capitolo XI — **La Ragione.**

Capitolo XII — **La legge psicologica fondamentale.**

INDICE

La sociologia spenceriana



CAPITOLO I.

L'evoluzione cerimoniale.

Lo Spencer esordisce constatando come quelle modificazioni di condotta, le quali si chiamano *maniere* e *attitudini*, sorgono di regola molto prima di quelle cagionate da costrizioni politiche o religiose. Gli esempî abbondano.

Prescindendo da quelli — non pochi — che potrebbe fornirci il mondo animale, se appena apriamo una qualunque fra le mille relazioni della vita selvaggia fornitaci dai viaggiatori e dai missionarî, siamo sorpresi di constatare l'enorme quantità di cerimonie e di atti propiziatorî. Presso gli Australiani e gli Esquimesi, come presso i Tasmaniani, il cerimoniale riempie diremmo quasi il vuoto lasciato dall'assenza di apparato governativo.

Tra gli Arabi « i complimenti di un uomo bene educato non durano mai meno di dieci minuti ». E fra i Samoani un oratore che parli nell'assemblea « non è contento di una parola di saluto come *signori*; ma deve enumerare, con grande minutezza, nomi e titoli, e una serie di notizie genealogiche di cui vanno superbi ».

A parte questi esempî, ciò che interessa considerare si è che come in ogni rapporto tra i membri di qualunque società gli atti propriamente governativi sono di regola preceduti

da questo governo delle cerimonie, così si direbbe che esso, come più incoerente e indefinito, investa e avvolga tutti gli altri. In ultima analisi, per dirla con le stesse parole dell'A., il governo del cerimoniale sarebbe « *la forma di governo primitiva e non differenziata, dalla quale si differenziano i governi politici e religiosi, e nella quale questi rimangono continuamente avviluppati* ».

***

La brevità a cui dobbiamo attenerci non ci permette di seguire lo Spencer nei minuti dettagli della elaborata sua esposizione, durante la quale — fedele al suo metodo — il grande sociologo allinea esempî e fatti ricavati da tutte le società di cui abbiamo notizie. Ci limiteremo quindi ai pochi cenni essenziali, più solleciti — se così possiamo dire — di rendere lo spirito, il processo della evoluzione cerimoniale presso i diversi tipi sociali, che non di fornire materiale alla curiosità.

***

Quasi tutti i capitoli del libro spenceriano sono naturalmente dedicati alla ricerca e classificazione di fatti riguardanti le varie, tipiche forme del cerimoniale, che si possono ridurre alla scala seguente:

a) trofei e mutilazioni;
b) donativi e visite;
c) saluti e formule di discorso;
d) titoli, insegne e costumi;
e) minori distinzioni di classe;
f) moda.

E' precisamente attraverso ciascuna di tali forme che lo Spencer guarda l'evoluzione del cerimoniale. Procuriamo — per quanto lo consente lo spazio — di darne una elementare idea.

***

Antica e diffusa è l'usanza dei trofei, come quelli la cui mostra contribuisce a rafforzare la influenza personale e a documentare in qualche modo il valore. La più antica maniera di trofei umani e che, come tale, troviamo in onore presso moltissimi popoli, dai Dahomey e dagli indigeni del Congo e di Borneo agli Ebrei, è data dalle teste recise dei nemici. Leggiamo a questo proposito che nel Dahomey l'espressione « la casa del re ha bisogno di truppa », in bocca al sovrano « equivaleva a un ordine ai generali di fare la guerra, alludendo al costume di porre le teste dei nemici in battaglia e dei più distinti prigionieri, su i tetti dei corpi di guardia e alle porte dei palazzi reali ». Per altro non è sempre la testa che si conserva come trofeo; la testa di un nemico, nota Spencer, ha un volume che imbarazza; conseguentemente v'hanno tribù le quali si limitano ad asportare e conservare parte o parti della testa, ad es. le mascelle (Tahitiani, Nuova Guinea, isola di Vaté, ecc.), o gli occhî dei nemici (Tupi), o i denti (Caraibi, Tupi), o le orecchie, o i nasi, o, infine, la pelle. Tra i Messicani, il « primo prigioniero fatto in guerra era scorticato vivo. Il soldato che lo aveva preso si vestiva con la sua pelle sanguinolente, e così per qualche giorno serviva il dio delle battaglie... » In altri siti i vinti vengono scalzati (Sciti, Naga, ecc.), o sono loro recise le mani e i piedi (Ceri, Opata, Indiani della California, Ebrei, ecc.).

Qui fa d'uopo lumeggiare — non foss'altro di sfuggita — la parte che la superstizione religiosa ebbe nel mantenere l'uso dei trofei. Il selvaggio crede che le qualità di un oggetto risiedano in ciascuna sua parte; da ciò l'usanza diffusissima di ingoiare qualche parte del corpo dei parenti morti, col fine di ereditarne le virtù. Se si tratta, ad es., di un nemico, il selvaggio pensa, divorandolo, di ereditare il coraggio del nemico; si mangiano gli occhî di uomini e bestie (parenti o nemici) col fine di accrescere la vista, ecc.

***

Anche le *mutilazioni* presentano il carattere militare dei trofei. Diffuse e svariate cose non sono che una conseguenza modificata dell'uso di prender trofei sul morto. L'abitudine di recidere una parte del corpo del prigioniero vale ad esprimere l'idea del soggiogamento; quando l'abbandono di questa parte è volontaria, esprime la sottomissione. Si tagliano le mani dei nemici, o il naso come segno di servitù; talvolta si asportano i denti o la capellatura o gli organi genitali. Va notato il significato religioso spesso inerente alle mutilazioni. Avviene non di rado che queste ultime si pratichino a fini propiziatorî, verso i capi vivi o morti, e quando verso gli spiriti degli antenati.

***

Carattere propiziatorio hanno pure in origine i donativi, che sono come a dire gli antenati dei tributi e delle tasse. Allorchè, dice lo Spencer, il potere del Capo si rafforza, nasce negli altri da una parte il timore, dall'altra il desiderio di averne la protezione. Considerati nel loro aspetto religioso, i donativi constano dapprima in quei varî alimenti e oggetti che il selvaggio suole recare per la venuta dei parenti o del Capo a fine di invocarne il favore. Ben presto però la donazione di detti oggetti costituì un atto di soggezione. E' in queste primitive oblazioni che va rintracciata la genesi delle rendite d'ogni Chiesa...

In quali rapporti il maggiore o minor uso di *donativi* sta col tipo sociale dominante? Evidentemente « il desiderio di propiziare dev'essere grande, in proporzione della paura che ispira la persona propiziata ». E' naturale che il Capo conquistatore, il Re che ha raggiunto la corona con la forza delle armi, sian fatti segno a molti atti di sottomissione. Noi vediamo in effetto che l'uso di donativi prevale sulle società

militariste « o nelle quali il militarismo, avendo predominato nei periodi anteriori, ha sviluppato il governo dispotico che gli corrisponde ».

***

Volontaria dapprima come i donativi, anche la visita diventa, col rafforzarsi della supremazia politica, « una espressione di subordinazione richiesta dal governante a intervalli determinati. »

Dove il potere dei capi è indeciso, vale a dire nelle tribù semplici, questa cerimonia non assume le forme definite che le sono proprie presso le società prevalentemente militariste.

« In una società composta, retta da un capo, il quale è stato vincitore di altri capi, *sorge il bisogno di dimostrazioni periodiche di divozione.* Ordinariamente il capo supremo, sapendo che questi capi locali soggiogati tollerano a malincuore la loro umiliazione, e sospettando sempre cospirazioni tra loro, *insiste sulla loro frequenza nel luogo della sua residenza.* » Di qui il fatto che, nelle società composte, « la visita periodica al re è una cerimonia politica ». Prescindendo dai molti esempî che si potrebbero addurre, ecco a titolo di curiosità come Tavernier parla di questa cerimonia nell'impero di Mogul: « Tutti coloro che stanno a Corte sono obbligati, sotto una pena considerevole, a venire *due volte al giorno* a salutare il re nell'assemblea, una volta tra le 10 e le 11 del mattino, quando amministra la giustizia, e la seconda verso le 6 della sera ».

Non meno dei doni le visite hanno carattere propiziatorio, sia che si facciano alle persone viventi o ai morti. Invero, per quanto ne sappiamo, « le visite per offrir doni ai defunti cominciarono anche prima di quelle per offrir doni ai viventi ». Notiamo qui di sfuggita che queste visite si trasformarono in seguito nei così detti pellegrinaggi religiosi, o quasi religiosi.

***

Universale è l'uso dei saluti. La genesi loro va, manco dirlo, rintracciata negli stessi sentimenti di propiziazione e di sottomissione che abbiamo notato alla radice delle precedenti cerimonie. La prosternazione sul viso, osserva Spencer, questa forma tipica e primitiva di saluto, vale senza dubbio a significare un profondo omaggio. In Asia « quando un Khond o Panoo presenta una supplica, egli si getta con la faccia a terra, con le mani giunte, e una pagliuzza o un po' d'erba in bocca ». A Tongatabu il popolo mostra il massimo rispetto per il re, prostrandosi innanzi a lui e mettendosi il suo piede sul collo. Curioso il saluto dei Batoka. Essi, dice Livingstone, « si coricano sul dorso, e, rotolandosi da un lato e dall'altro, si danno con la mano dei colpi sulla parte esterna delle coscie, volendo con ciò significare riconoscenza e dare il benvenuto. Sul Niger inferiore, come prova di rispetto, « la gente si prosterna e batte la testa contro il suolo ». E in Cina « tra le otto riverenze, una più umile dell'altra, la quinta consiste nell'inginocchiarsi e battere la terra con la testa; la sesta nell'inginocchiarsi e battere tre volte la testa; raddoppiando questo numero si ha la settima; triplicandolo si ha la ottava; quest'ultima però non è dovuta che all'Imperatore e a Dio... »

Chiuderò questi esempî con un'ultima citazione. Nel Dahomey ogni qualvolta si avvicina il sovrano, bisogna che i sudditi *striscino come i serpenti, e si avanzino scivolando sulle ginocchia.*

Naturalmente anche i saluti si modificarono. Così ad es. se in origine non esprimevano che umiltà, obbedienza, valsero in seguito a esprimere anche compiacimento. Se al dire a un superiore « Io sono vostro schiavo, » si aggiunge « Io vi amo », la cerimonia propiziatoria diventa più efficace.

Anche qui gli esempî abbondano. Ne citerò due per mera

curiosità. Parlando delle persone nobili che avvicinano il re del Loango, Astley dice: « Battono le mani due o tre volte, e si gittano quindi sulla sabbia, ai piedi di S. M., dove si rotolano in ogni senso in segno di sommessione. » E.Grant, parlando del re di Karague, scrive ch'egli « sedeva presso la porta della sua principale capanna, avendo tutto il corpo nascosto, salvo la testa, e riceveva i saluti del suo popolo, che passava gridando e saltandogli dinanzi, giurandogli obbedienza. »

E' superfluo rilevare che tutti i saluti hanno origine nello stato militante e si sviluppano di conserva. « Se ricordiamo che le attività militanti, intrinsecamente coercitive, necessitano il comando e l'obbedienza, e che quindi, dove esse predominano, si esigono i segni di sottomissione », comprenderemo come i pochi fatti esposti abbiano nel militarismo la loro ragion d'essere e il loro significato. « Le attività industriali, sia riguardate nelle relazioni tra padrone e impiegato, sia in quelle tra venditore e compratore, essendo basate su di un accordo, sono intrinsecamente coercitive; e quindi, là ove dominano, si tiene solo all'esecuzione del contratto; d'onde risulta un uso sempre decrescente dei segni di sottomissione. »

***

Evidente si palesa pure il rapporto fra segni di sottomissione e militarismo, considerando le formule di discorso. La riprova l'abbiamo nel fatto che non se ne rinvengono traccie là ove manca l'autorità dei capi. « Dove non vi è subordinazione, i discorsi che tendono a esaltare la persona a cui si parla, e ad abbassare quella che parla, non esistono. Al contrario, dove il governo personale è assoluto, l'abbassamento di sè stesso e l'esaltazione degli altri per mezzo della parola assumono forme eccessive. » Ecco qualche esempio.

Nella Cina, dove le frasi adulatrici all'indirizzo dell' « Imperiale Supremo » non hanno limite, l'abitudine delle formule

di discorso è tale che per domandare il nome di un altro bisogna dire: « Posso prendermi la libertà di domandare qual'è il vostro nobile cognome ed eminente nome? » La risposta è: « Il nome della mia fredda (o povera) famiglia è..... e il mio ignobile nome è..... »

Un cortigiano turco dirigendo al sultano la parola, s'affretta a chiamarlo: « Centro dell'Universo », e soggiunge: « La testa del vostro schiavo è ai vostri piedi. » Nel Siam le prosternazioni servili sono quotidiane. Parlando a un superiore si dice: « Signore benefattore, a' cui piedi mi trovo. » Parlando a un principe, il servilismo della formula sale d'un grado: « Io bacio la pianta de' vostri piedi. » Rivolgendo la parola al monarca, si tocca il massimo dell' umiliazione: « Io un atomo di polvere sotto i vostri sacri piedi. »

Dalle frasi esprimenti la sottomissione della propria persona, passando a quelle in cui è esplicita l'esaltazione della persona dei superiori, possiamo dire che il vocabolario dei popoli militaristi ne è pieno. Eccone un esempio tipico:

I nemici vinti da Ramsete II ne implorarono la misericordia con preghiere che principiavano con queste frasi: « *Principe, guardiano della tua armata valente con la spada, difesa delle tue truppe nei giorni di battaglia, re di forza potente, grande Sovrano, Sole possente di verità* », ecc.

In altre frasi l'adulazione è indiretta ed è espressa dalla finta ammirazione per tutte le parole che escono dalla bocca del sovrano. Riferisce Spencer che i cortigiani del re di Delhi alzavano le mani gridando: « Meraviglioso! meraviglioso! » dopo qualsiasi discorso del re. Che se di pieno giorno S. M. diceva che fosse notte, essi rispondevano: « Guardate la luna e le stelle. »

Passando ai vestiti, abbiamo prove che rappresentano uno sviluppo collaterale delle insegne. Il carattere onorifico dei vestiti — come pure delle insegne — derivò senza dubbio dal carattere onorifico dei trofei. Osservando che in generale

presso le tribù primitive le pelli delle bestie più formidabili diventano spesso il distintivo dei capi, si ha motivo di ritenere siccome probabile « che le pelli in generale sieno divenute distintivo della classe dominante. » Invero dove v'è disparità di classi, i superiori si differenziano dagli inferiori vuoi colla *quantità*, vuoi colla qualità degli abiti.

Evidentemente gli abiti, dapprima segni di supremazia militare, si trasformarono di poi in segni di supremazia politica. Esempî a riprova si potrebbero addurre a josa. Nella Cina i mandarini di diverso grado sono distinti dal diverso colore dei bottoni. Nell'antica Roma « la *toga picta* e la *toga palmata* erano portate dai comandanti.

***

Non meno interessante è il capitolo sui *titoli*, la cui genesi militare — astrazion fatta dalle molte prove addotte dallo Spencer, che noi per brevità rinunciamo a riassumere — è documentata fra l'altro dalla sopravvivenza nelle lingue vive europee di vocaboli come *padre, signore, servo, padrone, scudiero, ufficiale*, ecc., ereditato dal vocabolario delle frasi militari.

Più evidente apparisce per avventura l'origine militare delle così dette *Insegne*, l'uso delle quali, come lo prova Spencer, sembra derivato da quello più antico dei *trofei* e delle armi prese sul corpo dei nemici uccisi o tolte ai vinti. La spada e la lancia diventarono ben presto emblemi dell'autorità: quella, conservando la sua forma originaria, questa modificandola per arricchirsi d'oro e di pietre preziose, in una parola per trasformarsi in scettro. Dice lo Spencer: « Mentre la lancia portata dal sovrano si trasformò in scettro, le lance portate dai subordinati, in segno della loro autorità delegata, gradatamente si mutarono in bastoni e in verghe del comando ».

Chiuderò questa, per verità troppo sintetica rassegna delle usanze cerimoniali, con alcuni esempî di quelle che Spencer raccoglie sotto il capitolo : *Altre distinzioni di classe ;* e che io trovo in particolar modo istruttive, specie per chi sia curioso di vedere fino a qual punto possono giungere la stramberia, la vanità e la stupidità umana sotto il militarismo.



Fra i Siamesi « *nessun uomo di grado inferiore osa portar la testa al livello di quella del suo superiore; nessuno può traversare un ponte, se un individuo di grado superiore si trova a passar di sotto; nessuna persona vile può camminare sopra un piano più alto di quello occupato da chi gli è superiore di grado.* »

Presso i Mishmi, « la pelle d'ogni animale mangiato a tavola è sospesa nella sala del padrone come ricordo... e quando questi muore, tutta la collezione affumicata di molti anni è ammonticchiata sulla tomba *come dimostrazione della sua ricchezza* e *monumento della sua dignità* ». Altrove la dignità del grado essendo segnalata dall'altezza della casa e dal numero delle finestre, si è fatto sentire il bisogno di emanare al riguardo precise disposizioni legislative, come ad es. nell'antico Messico, dove regnando Montezuma non era lecito a nessuno — *pena la morte* — edificare una casa di parecchî piani, salvo che, s'intende, non si trattasse di grandi signori o guerrieri, e nel Giappone, dove « l'altezza della facciata e anche il numero delle finestre è determinato da leggi suntuarie ». S'incontrano però usanze ben più incomode e strane. Spencer ne cita parecchie. « Nelle isole della Società, i capi si pregiano di portare le unghie lunghe a tutti i diti o ad alcuni ». Probabilmente vogliono dimostrare il loro disprezzo per qualunque, benchè lieve fatica, la quale non sia inerente

alle funzioni del loro grado. A Sumatra «le persone di grado superiore favoriscono la crescenza delle unghiè della mano, particolarmente di quelle del primo e dell'ultimo dito, fino ad una lunghezza straordinaria ». Anche la pinguedine costituisce spesso un segno del rango. I mandarini del Celeste Impero menano vanto dell'eccessivo adipe. Speke, parlando della cognata del re del Karague, la dice una meraviglia di obesità, «incapace di reggersi altrimenti che a quattro piedi». E che dire di quei segni di dignità, i quali consistono in malattia, come ad es. la gotta? Nel Guatemala il segno di un disordine, che è meglio non specificare, al quale i nobili erano soggetti, per effetto di abitudini rese possibili dalla ricchezza, era considerato siccome un sègno di grandezza e di maestà quasi divina...

Passato e avvenire del cerimoniale.

Come si svolga l'evoluzione del cerimoniale e qual'è il suo avvenire? Le cose sin qui dette basterebbero forse implicitamente a suggerire al lettore un' adeguata risposta. Nondimeno lo Spencer vi dedica un intero, non breve capitolo, che qui ci proponiamo di riassumere.

***

Anzitutto lo Spencer insiste sul fatto che le così dette *regole di condotta*, lungi dal risultare da convenzioni, sono invece prodotti naturali sviluppatisi grado grado dalla vita sociale. Le primitive osservanze cerimoniali, egli dice, sono semplici; ma col complicarsi delle società, crescono e si complicano di conserva. L'evoluzione del cerimoniale, come ogni

altra forma di evoluzione, procede, in altre parole, dal semplice al complesso, dall'omogeneo all'eterogeneo.

***

Una prova inconcussa di tale verità si ha nell'origine comune di certe cerimonie, le quali d'altra parte non presentano caratteri apparenti di affinità. Così ad es. certe cerimonie religiose che si compiono in onore dei defunti, degli spiriti o degli dèi, sono in tutto simili a corrispondenti cerimonie che si compiono in onore dei viventi.

Considerando, poniamo, i trofei, noi vediamo come se in origine sono offerti al capo, al sovrano, in seguito vengono pure offerti su le tombe, depositati nei templi e persino presentati agli uguali. Nello stesso modo le mutilazioni diventano segni di sottomissione al re, alla divinità, ai parenti morti, e in certi casi agli amici viventi. Analogamente se in origine si esordisce con donativi spontanei fatti agli stranieri o ai capi, ad es. con donativi di cibo, passiamo alle offerte fatte agli spiriti e agli dèi, ai sacrifici, ai tributi pagati al capo, ecc. Val la pena di ripetere le stesse parole dell'autore: « I saluti che originariamente dinotano soggiogazione, si fanno innanzi ai monarchi ed ai superiori, si fanno pure innanzi alle divinità, alcuni di essi si ripetono in onore dei morti, e da ultimo diventano osservanza tra gli eguali. Le formule di discorso, d'indole eguale, esprimendo a volte l'umiltà di chi parla ed a volte la grandezza di colui a cui si parla, si adoperano verso il sovrano visibile e verso il sovrano invisibile e, discendendo alle persone meno potenti, si usano infine anche verso le persone ordinarie, ecc. »

***

Ho già, credo, accennato all'intima connessione in cui stanno le forme del cerimoniale e il militarismo. Nulla, dal punto di

vista spenceriano, di più evidente che « le forme del cerimoniale si iniziano naturalmente nei rapporti tra conquistato e conquistatore... e che si sviluppano insieme al tipo militante della società ». Gli esempî addotti sin qui ne sono la prova: è emerso con indubbia chiarezza come il rigore, la determinazione, l'estensione e l'elaborazione del cerimoniale sono ovunque in diretto rapporto col rigore, la determinazione l'estensione e l'elaborazione del militarismo. Ciò è tanto vero che ove il militarismo decade o si affievolisce, le forme cerimoniali decadono o si affievoliscono.

Si comprende del resto *a priori* il perchè di questa decadenza. Senza dubbio quella che diciamo la *cerimonia* è nata dal *timore*; è il vinto che teme il vincitore, il debole che teme il forte; sotto il regìme della cooperazione coatta, proprio del militarismo, nulla di più logico che il timore sviluppi e mantenga tutte le forme di propiziazione.

« La guerra necessariamente mena all'*inganno;* l'imboscata, la manovra, la finta e simili sono menzogne attuate, e il mentire abilmente nell'azione si riguarda come un tratto di genio militare. La schiavitù derivante dalla guerra implica una pratica quotidiana della duplicità. La difesa dello schiavo contro la collera del crudele padrone è la falsità riuscita. Sotto i tiranni punto scrupolosi nelle loro esigenze, il mentire abilmente è mezzo di salvezza e ragione di orgoglio. E tutte le cerimonie, che accompagnano il regìme della cooperazione coatta, sono piene di dissimulazione; le ampollose lodi non sono credute da chi le pronunzia; egli non sente punto l'affetto che esprime al suo superiore; nè gli importa, come asserisce, del benessere di questo. Ma, secondo che alla compulsione coatta si sostituisce la volontaria, le tentazioni a ingannare per sfuggire alle pene diventano meno forti e continue; e simultaneamente la veridicità è incoraggiata, poichè la cooperazione volontaria può crescere solo in quanto cresce la fiducia mutua. Sebbene nelle attività dell'industria, sop-

*



pravviva molto della falsità del militarismo, pure, ricordando che queste attività possono perdurare solo mediante il quotidiano adempimento dei contratti, si scorge che in generale ciò che si promette si mantiene. Ed in ispecie al diffondersi della veridicità che ne consegue si produce un crescente disgusto per le più estreme falsità implicite nelle forme di propiziazione. I sentimenti professati non eccedono più di tanto i sentimenti reali sia nelle parole, sia nell'azione. »

***

Rimane una questione da affrontare, ed è questa: la cooperazione sociale è agevolata dal cerimoniale?

Lo Spencer risponde affermativamente. Egli crede infatti che le restrizioni del cerimoniale costituiscono per lungo tempo una disciplina « della quale gli uomini sono resi atti a una vita sociale più elevata ». Allorchè i sentimenti egoistici e antisociali degli uomini hanno il predominio, vi debbono necessariamente essere tendenze forti e frequenti « per le parole e per gli atti che generano inimicizie e mettono in pericolo la compagine sociale ». Di qui il bisogno di forme prestabilite della condotta, le quali, osservate con esattezza, diminuiscono la probabilità dei litigi.

***

Che si può asserire circa l'evoluzione del cerimoniale in genere e in tesi particolare circa il suo avvenire? Abbracciando d'uno sguardo sintetico il processo sociale nel suo insieme, noi vediamo come « in ogni serie di uffici restrittivi organizzati — tanto in quelli del cerimoniale, quanto nei politici ed economici che ne derivano — si svolge gradatamente una certa specie di controllo non organizzato, che talora diviene indipendente ».

Così ad es. il governo politico, mirando come a suo primo fine alla subordinazione, abitua gli uomini, sia pure in ori-



gine con ingiunzioni dispotiche e sanguinarie, ad uniformarsi a regole le quali favoriscono l'ordine sociale. Tanto che se da prima vi si sottomette perchè emanano dal Sovrano, viene un'epoca in cui, a parte la paternità sovrana onde sono rivestite, vi si aderisce non per ultima ragione perchè se ne riconosce la intrinseca utilità.

Un altro esempio ci vien offerto dai così detti obblighi morali, la cui efficacia non è scemata, anzi ha acquistato, dal momento che hanno perduto le traccie della primitiva originaria significazione teologica.

Venendo in particolare al cerimoniale, si può dunque asserire che quanto più sarà alta l'evoluzione sociale, tanto più se ne accentuerà l'elemento interno a scapito del formale. « Non appena, dice H. Spencer, i principî della cortesia naturale... si distinguono dal Codice del cerimoniale in cui nascono, essi costituiscono l'autorità di questo con un'autorità più elevata, e procedono distruggendo le sue parti non essenziali e sviluppando sempre più le essenziali. »

E' superfluo soggiungere che questa evoluzione del cerimoniale sarà favorita dall'incremento dell'industrialismo.

CAPITOLO II.

L'evoluzione politica.

E' superfluo per avventura premettere come l'evoluzione politica — al pari di qualunque altra forma di evoluzione — s'uniforma al processo generale, onde procedendo dall'omogeneo all'eterogeneo effettua il progresso per via di continue graduali integrazioni e differenziazioni.

In origine abbiamo dei piccoli aggregati sociali per lo più acefali e in cui le unità che li compongono non riconoscono altre distinzioni che quelle le quali emergono spontanee dalle qualità personali. Questa primitiva società costituisce come a dire la *nebulosa* onde in seguito verrà svolgendosi tutta la svariata serie di apparati che troviamo nelle fasi avanzate dell'evoluzione. Ma qui s'affaccia un quesito: Come una società così elementare provvede alla incorporazione dei materiali che pur le occorrono per svilupparsi e progredire? Senza dubbio, risponde lo Spencer, a spese di altri aggregati sia con l'occuparne il territorio, sia col rapirne le femmine, sia, infine, con l'adottarne gli uomini. E' alla Guerra che in questi albori primi e incerti della storia spetta di rappresentare la parte di *integratrice.* Col formarsi di vasti aggregati, l'incorporazione si compie su più vasta scala:

prima col render schiavi i membri separati di tribù conquistate, poi con l'ammettere in massa quelle tribù nel loro territorio...

Circostanze di varia natura concorrono quando a favorire e quando a intralciare lo sviluppo e il consolidamento sociale. A parte i caratteri antropologici delle diverse razze, in quanto possono essere più o meno adatti all'azione combinata, resta a vedere se il territorio è abbastanza prodigo per nutrire una numerosa popolazione, e se, d'altra parte, esso presenta quell'agevolezza di comunicazioni che favoriscono la cooperazione.

Un'altra circostanza va rilevata. L'estensione e l'integrazione sociale dipendono anche dal maggior grado di somiglianza, di affinità degli individui... In origine, allor che la coesione è minima, l'aggregazione dipende in gran parte dai vincoli di parentela; e che d'altra parte questi ultimi favoriscano efficacemente l'integrazione sociale, lo prova il fatto che i *clan* e le tribù discese dai primitivi gruppi patriarcali, aventi piena comunità di origini, di tradizioni e di culto, hanno trovato nei legami del sangue un buon coefficente dell'accordo politico. Non è che nelle fasi successive, superiori che diventa possibile « l'armonica cooperazione fra coloro che non sono della stessa schiatta ». Ed anche allora, s'affretta a soggiungere l'A., la disparità di natura delle unità sociali non dev'essere accentuata: altrimenti succede che la società tenuta insieme solo dalla forza tenda a sfasciarsi non appena questa vien meno.

Passiamo a considerare qualche altro coefficente dell'integrazione. « *La cooperazione in guerra è*, dice Spencer, *la causa principale dell'integrazione sociale...* Le unioni temporanee di selvaggi per l'offesa e la difesa ci rappresentano una fase iniziale. Quando parecchie tribù si uniscono contro un nemico comune, a forza di continuare nella loro unione combinata, diventano aggregate sotto qualche autorità comune. Lo stesso accade in seguito dei più vasti aggregati... »

Nelle società non consolidate dalle primissime fasi, la separabilità, la mobilità delle unità sociali è massima. I singoli membri dell'orda nomade non sono trattenuti da freni che loro impediscano di abbandonare l'orda per passare a un'altra. Ma a misura che lo sviluppo procede, a misura che le società vengono raggruppate e organizzate dal militarismo, insomma a misura che il grado di integrazione aumenta, « la mobilità delle unità diventa sempre più limitata ».

***

Insieme con l'integrazione progredisce la *differenziazione.* Le distinzioni di classi rimontano per ciò agli albori della vita sociale. Anche qui la *causa-causarum* va rintracciata nella guerra. E' infatti l'asservimento dei prigionieri in guerra che primo determina di fronte alla formazione d'una classe di padroni quella d'una classe di schiavi. Allorchè gli uomini sono pervenuti alla fase *agricola* o *sedentaria*, può una società soggiogarne un'altra e far proprî in massa i suoi componenti nell'atto che ne occupa e fa proprio il territorio. Di qui necessariamente il sorgere di nuove divisioni sociali.

Pur continuando a vivere nelle loro terre, i vinti sono d'ora innanzi obbligati a cedere, pel tramite dei loro capi, porzione del prodotto del suolo ai conquistatori.

L'origine della *schiavitù*, come anche della *servitù della gleba*, che tanta parte ebbero, la prima nell'economia antica, la seconda nell'economia medioevale, è eminentemente militare. Si capisce *a priori* che la classe militare « essendo per la forza delle armi la classe dominante, diventi la classe che possiede la fonte del nutrimento, la terra ». E come siansi susseguite le fasi dell'evoluzione della proprietà, di cui ci occuperemo altrove., nulla di più stabilito che cioè « durante lunghe epoche di evoluzione sociale la proprietà della terra e il servizio militare continuano a essere associati ».

In altri modi il Militarismo favorisce la differenziazione, Non appena la classe armigera, ma padrona assoluta o semiassoluta del suolo, si costituisce, per così esprimerci, in organismo a sè (il che del resto inevitabilmente avviene non appena sia nata la classe degli *schiavi*), essa mostrasi tosto sollecita nel provvedere al proprio avvenire di classe dominante e privilegiata con l'instituire erede delle terre e della supremazia — una definita discendenza — sopratutto la discendenza maschile, e col trasmettere invariabilmente il grado e i beni per ordine di primogenitura. « Da ciò, nota Spencer, derivano disuguaglianze di posizione e di ricchezza fra parenti prossimi e parenti remoti; e queste disuguaglianze, una volta iniziate, tendono ad aumentare, poichè con esse il superiore si procura i mezzi di conservare la sua potenza e di aumentare i suoi mezzi di attacco e di difesa. »

Un'altra forma di differenziazione ha luogo in pari tempo per l'immigrazione di fuggiaschi, i quali offrono i loro servizî ai più potenti del gruppo, vuoi come servi, vuoi come seguaci armati. E' chiaro che i profughi raccogliendosi di preferenza intorno al gruppo più forte e diventando i seguaci del suo capo, si convertono « in istrumenti attivi delle integrazioni e delle differenziazioni susseguenti, prodotte dalla conquista ».

E' chiaro d'altra parte che le disuguaglianze economiche e politiche inaugurate dal Militarismo concorrono a generare differenze fisiche non meno che mentali e morali fra governanti e governati a tutto vantaggio dei primi. Questi contrasti tendono naturalmente ad accentuarsi a misura che la conquista, dando origine prima alle società composite, perviene col tempo alle società doppiamente composite. Ne deriva che, mentre gli ordini della società conquistatrice si elevano rispettivamente più alto di quelli che esistevano prima, quelli per converso della società conquistata si abbassano proporzionalmente. Non è che in un periodo ben avanzato dell'evo-

luzione che le divisioni di classi prodotte dal Militarismo tendono a scomparire o quanto meno ad affievolirsi. Allora gli istituti, i quali portavano l'impronta dell'organizzazione locale, sono costretti a far posto a quelli creati dall'organizzazione generale; è in questo periodo che per la prima volta assistiamo al formarsi di una vera e propria classe di *funzionarî* — burocrazia — i quali « formano uno strato sempre più distinto, diffuso per tutta la società, come conseguenza di un'amministrazione politica più avanzata ».

Ma quello sovra tutto che non va perduto di vista si è che la gran forza la quale via via si riduce e alla fine demolisce tutte o quasi le distinzioni di classe e le barriere create dalla guerra e dal governo militare per sostituirvi altre forme di differenziazioni, è l'Industrialismo. Cedo qui la parola allo Spencer: « Dando origine, egli dice, a una forma di ricchezza che non dipende dal grado, l'Industrialismo inaugura uno potenza rivale, ed in pari tempo, stabilendo l'eguaglianza dei cittadini davanti alla legge, quando si tratta dei loro rapporti commerciali, cancella le divisioni che da principio esprimevano disuguaglianza davanti alla legge. » E' così che, scorrendo la storia della civiltà, noi vediamo l'Industrialismo « distruggere gradualmente le divisioni di classi introdotte dal regìme militare, e stabilirne di nuove, indicanti differenze di posizione che risultano da differenze di attitudini per le diverse funzioni di cui una società industriale abbisogna ».

Nel riassumere a larghi tratti quelle che a noi sembrano le generalizzazioni fondamentali del libro spenceriano, nel tentar di rendere entro il ristretto circolo di poche pagine le linee maestre di un'evoluzione tanto lunga e complessa come l'*evoluzione politica*, noi dobbiamo — trascurando gli accessorî, i particolari — convergere il pensiero a questa proposizione cardinale: *l'evoluzione sociale umana esordisce normalmente col Militarismo e termina con l'Industrialismo.*

Gli è come dire che le istituzioni politiche (re, governi, tribunali, ecc.) hanno *genesi* nella fase militare, e che sviluppatesi in questa fase, l'Industrialismo le eredita nello stesso tempo che le elabora ne' suoi ingranaggi per imprimervi la sua fisonomia caratteristica. Merita anche d'essere tenuto presente come la dittatura di un tipo piuttosto che dell'altro — del tipo militare piuttosto che dell'industriale e viceversa — non è mai così assoluta e rigida da non trovare un limite nella comunque scarsa influenza dell' opposto tipo. Gli ordinamenti politici e sociali che si sono susseguiti nel corso dell'evoluzione, non sono mai infatti improntati a tanto Militarismo da escludere in via assoluta qualunque benchè minima traccia di Industrialismo; nè mai tampoco furono improntati a tanto Industrialismo da escludere in via assoluta qualunque benchè minima traccia di Militarismo. Così che la questione di dire se una certa società va classificata nel tipo militare o nell'industriale, si riduce in ultima analisi a stabilire se in quella determniata società l'attività militare con le forme politiche che le sono proprie ha la prevalenza su l'opposta attività industriale.

Militare diciamo la genesi delle istituzioni politiche. Si intuisce *a priori* la verità di quest'asserzione pensando che nessuna delle civiltà le quali hanno lasciato traccie del loro corso nella storia ebbe esordio con strutture e istituzioni proprie del tipo industriale. Se tutte emergono in sostanza dalla comune radice: la guerra, la conquista; se, dico, nessuna fa eccezione al grincipio generale per cui le forme sociali proprie dell' attività pacifica sono precedute dalle corrispondenti forme sociali consentanee alla opposta attività belligera; di più se, ancora presso le società a tipo prevalentemente industriale, abbondanti ed evidenti sono le tracce del militarismo iniziale, giocoforza è concluderne che appunto a questo stesso militarismo iniziale occorra far capo allorchè si cerca la genesi delle istituzioni. E' al Militarismo, opera-

tore di integrazione e di differenziazione, che occorre domandare la fede di nascita, i titoli di autenticità e, per così esprimerci, la *paternità* delle istituzioni.



Parlando lo Spencer — con la consueta abbondanza di esempî — nel Capitolo VI della genesi dei *capi politici, re*, ecc., mette in rilievo come il successo in guerra sia fonte pressochè infallibile di autorità politica. Egli nota che in generale la forza fisica procura superiorità; se a questa forza si associano il coraggio, il valore, nasce nei membri della tribù l'idea che colui il quale ne è investito abbia in sè tanto potere da garantire la sicurezza di tutti. Così sorge il Capo prima spontaneamente, poscia per comune consenso più o meno definito. Sorto che sia, niente di più ovvio ch'egli da semplice capo militare allarghi qualche poco la sfera della propria autorità e, continuando la ragion d'essere della supremazia di cui è investito, vale a dire continuando la guerra, si trasformi in *capo politico*. Qui s'affaccia una domanda: Quand'è che l'istituzione del capo politico diventa stabile? Fino a che il capo politico diventa tale solo in forza delle sue qualità personali, non c'è stabilità. Perchè quest'ultima possa sorgere, occorre il concorso di un principio nuovo: il principio dell'*eredità*. Non appena all'abitudine di riconoscere solo la figliazione per parte di donna, subentra l'opposta di riconoscere cioè la parentela in linea maschile, il potere politico tende a passare dalle mani del capo estinto in quelle del figliuolo a ciò designato.

Senza dubbio, osserva lo Spencer, a un tal risultato concorre notevolmente insieme alla pratica della subordinazione il culto degli antenati.La teoria degli spiriti mena, com è noto, al culto particolare degli uomini potenti; il figlio del capo, che governa dopo di lui, è pertanto supposto partecipare della sua natura divina; si crede, in altre parole, ch'egli possa

impetrarne il favore. Ribellarsi dunque a lui, apparisce non solo empio, ma vano.

***

La influenza del principio militare sulle forme dell'evoluzione politica, chiara oltre che nella genesi del capo (autorità politica) in quella di altri istituti quali ad esempio i governi composti, i corpi consultivi, i ministeri, ecc., sui quali per brevità sorvoliamo, presenta un'evidenza per avventura anche maggiore nell'origine ed evoluzione dei sistemi giudiziarî e tributarî, della proprietà, della legislazione, di cui, benchè per sommi capi, intendo ora occuparmi.

***

E in primo luogo notiamo come alla primitiva identità della funzione giudiziaria e militare corrisponde l'identità degli apparecchî esplicatori.

« Quel raggruppamento primitivo di uomini armati che è insieme consiglio di guerra e assemblea politica (1), è a un tempo corpo giudiziario. » Le prove abbondano. Fra gli Ottentotti la corte di giustizia si compone del capitano e di tutti gli uomini del Kraal... Se il prigioniero è « trovato colpevole e la Corte lo condanna a morte, la sentenza viene eseguita sul luogo ». Anche presso i Greci dell'epoca omerica i capi militari erano chiamati in mezzo all'agora a comporre le contese private. Lo stesso uso ebbe onore fra i Germani. Successivamente, allorchè il potere del monarca si fa assoluto ed egli avoca a sè l'esercizio della funzione giudiziaria, come quello di qualunque altra funzione, chiamati ad amministrar la giustizia in nome di S. M. sono di regola soldati e preti. Invero gli attributi del soldato e del sacerdote, che durante le prime fasi dell'evoluzione si incontrano così spesso

(1) Corpo consultivo.

associati nella persona del sovrano, sono poi cumulativamente di regola ereditati da coloro ai quali il monarca delega il potere. Se pensiamo al grado di influenza che presso le tribù primitive esercita il fattucchiere, non saremo sorpresi di constatare come, passando nelle sue mani la gestione della giustizia, acquista un'autorità più che umana. Non riferirò nessuno dei molti esempî addotti dallo Spencer; soggiungerò soltanto come la specializzazione della classe giudiziaria in classe a sè, distinta dalla militare e dalla sacerdotale, non è così antica come forse *a priori* si crede.

***

Parlando addietro dei donativi, abbiamo, benchè di sfuggita, accennato al rapporto in cui stanno coi tributi. Dobbiamo ora rilevare quanto sia stretta la connessione fra quest'ultimi e il militarismo primitivo. Scrive Spencer: « La proprietà dei nemici vinti, da prima i beni, il bestiame, i prigionieri e da ultimo la terra, ricadendo in maggior copia al capo guerriero, aumenta la sua preponderanza. Per guadagnarne il favore, cosa importante, gli si offrono doni propiziatori, e si lavora per lui; doni e lavoro diventano periodici ed obbligatorî, a misura che cresce la sua potenza. Il perdurare di quest'uso rende la sua autorità più assoluta ed aumenta il suo dominio, onde egli vien messo in grado di imporre maggiori contribuzioni, tanto a' suoi sudditi, quanto ai suoi tributarî; d'altra parte il bisogno ch'egli ha di sussidî, ora per difendere il suo regno, ora per invadere i regni vicini, è un motivo incessante per lui di rinnovare le sue domande nelle forme stabilite e di crearne di nuove. Sotto lo stimolo di pretesi bisogni, egli prende ai suoi sudditi una parte delle loro ricchezze ogni volta che questi le espongano con l'intenzione di scambiarle. E come i doni primitivi di beni e lavoro, un tempo volontarî e variabili, più tardi obbligatorî e periodici, si trasformano da ultimo in tasse dirette, così le

parti dei suoi beni che il mercante dà primitivamente per ottenere il permesso di fare il suo commercio, e che poi gli vengono tolte come dovute, si trasformano nei centesimi di valore pagati come tasse e diritti di dogana.

Ma alla fine come nel principio, sotto i governi temperati come sotto i governi dispotici, è la guerra che vien sempre invocata per imporre nuove tasse od aumentare le vecchie, mentre l'organizzazione coercitiva sviluppata nel passato dalla guerra, rimane il mezzo di esigerle.

Non meno evidenti sono d'altra parte nella esposizione spenceriana la genesi militarista della Proprietà e della Legislazione. Rilevato il fatto che il desiderio di appropriarsi qualche cosa — insito nella natura umana come nell'animale — costituisce in ultima analisi « *una* condizione di sopravvivenza», lo Spencer, nota in primo luogo come il diritto alla proprietà privata, « pienamente riconosciuto quanto agli oggetti mobiliari fabbricati dal possessore, e pienamente o parzialmente riconosciuto quanto al prodotto della caccia, preso sul territorio dove errano i membri della comunità, *non lo è riguardo a questo stesso territorio o a parti di esso* ». E invero occorre che si effettui il passaggio dallo stato *nomade* allo stato *sedentario* perchè si verifichi un primo, incerto passo verso la proprietà privata. E solo più tardi, allorchè l'agricoltura è uscita dall'infanzia iniziale, e lo stato sedentario ha reso forte l'organizzazione patriarcale, solo, dico, allora « viene riconosciuto il possesso separato delle cose prodotte dal lavoro separato », perdurando tuttavia la supremazia della forma collettiva sulla privata, comunque temporaria.

E' la guerra che, in un'epoca più o meno prossima, finisce col rovinare il collettivismo per sostituirvi il diritto del conquistatore e la gerarchia feudale. « Il sistema dello statuto personale, scrive lo Spencer, effetto del regime militare, porta per conseguenza una gerarchia di proprietà della terra, del pari che una gerarchia di persone. »

Mi spiace che la limitatezza dello spazio mi vieti di indugiarmi qualche poco su questa senza dubbio lunghissima e interessantissima fase della storia della proprietà. Secondo lo Spencer, l'individualizzazione completa della proprietà non è in ultima analisi che un naturale portato dello sviluppo industriale. Egli osserva come, a misura che l'Industrialismo limita il Militarismo, l'accumulazione di oggetti mobili, i quali, lungi dal costituire il frutto della violenza fortunata, rappresentano in qualche modo il risultato dello sforzo individuale, si accresce, e ne deduce che, in progresso di tempo, il processo di individualizzazione, favorito collateralmente dalle transazioni commerciali effettuate sotto il regime del contratto, finisce per estendersi alla proprietà del suolo. « Comprata e venduta a misura e per danaro, la terra viene assimilata per questo rispetto alla proprietà personale prodotta dal lavoro e quindi si confonde con essa per generale consenso. »

***

Diciamo finalmente qualche cosa sull'evoluzione delle leggi. E in primo luogo: Come hanno origine le leggi? e come si sviluppano? A parte l'impero della *consuetudine*, di cui ci offrono esempio tutti i popoli barbari, e che costituisce la sola guida che si possa concepire nei tempi primitivi, è fuor di dubbio che il culto degli antenati ha spiegato in tale materia una non indifferente influenza. Durante un lunghissimo periodo dell'evoluzione legislativa, « la legge, tanto scritta che non scritta, formula l'autorità del morto sul vivo ».

In origine le leggi non sono pertanto che ingiunzioni di esseri soprannaturali, spiriti o dèi. Come scrive Spencer, « oltre alle ingiunzioni espresse in modo definito, od incorporate in essi, tacitamente accettate dagli anziani e per mezzo loro dai remoti antenati, vi sono altre ingiunzioni più con-

sciamente attribuite agli esseri soprannaturali, siano essi spiriti di parenti e capi che erano personalmente conosciuti, o spiriti di più antichi capi, conosciuti per tradizione che sono stati divinizzati. Donde viene che originariamente, sotto all'una ed all'altra forma, la legge esprime le prescrizioni dei morti ai vivi. »

Non dirò della primitiva identità della legge sacra e della temporale, cui fa riscontro nella persona del capo o de' suoi delegati la fusione delle funzioni militari, politiche e religiose.

Rileverò solo di sfuggita come il supposto carattere sacro attribuito alle leggi abbia per avventura contribuito alla loro stabilità.

In questo primo periodo, diremo così, religioso della evoluzione legislativa, in cui la persona del sovrano, la quale ha facoltà di legiferare, è vincolata dal rispetto verso le ingiunzioni trasmesse dai capi morti o dai loro spiriti, è naturale che l'*insubordinazione* occupi il primo posto nella scala della criminalità. Non è infatti che nei periodi successivi, e molto tardi, che ha luogo l'emancipazione della norma legislativa dall'elemento teologico.

Man mano che le società diventano vaste e complesse, «sorgono forme di attività e di rapporti non prevedute nel Codice sacro; e riguardo a queste il sovrano può liberamente dettar regole. Coll'accumularsi di queste regole si forma un corpo di leggi *di riconosciuta origine umana;* e benchè vi si annetta un'autorità dovuta al rispetto che ispirano gli uomini che le hanno fatte e le generazioni che le hanno approvate, *esse non hanno il carattere sacro delle leggi di origine divina ...»*

Qui lo Spencer mette in rilievo l'influenza dell'industrialismo sul processo di differenziazione.

« Col progresso dell'Industrialismo e l'accrescimento d'una popolazione libera che acquista poco a poco il potere politico, le leggi d'origine umane cominciano a suddividersi, e *la parte della legge che nasce dal consensus degli interessi*

individuali prende il sopravvento sulla parte che nasce dall'autorità del sovrano. Infino a che il tipo sociale è organizzato sul principio della cooperazione obbligatoria, la legge, dovendo mantenere questa forma di cooperazione, deve occuparsi anzitutto di regolare lo statuto delle persone, di mantenere l'ineguaglianza e d' imporre l' autorità, *e può occuparsi solo in via secondaria degli interessi degli individui che formano la massa.* Ma, a misura che il principio della cooperazione volontaria modifica sempre più il carattere del tipo sociale, l'esecuzione dei contratti ed il principio tacitamente ammesso dell' eguaglianza dei diritti, diventano le condizioni fondamentali; infine il *consensus* degli interessi individuali diventa la fonte principale della legge; l'autorità che la legge emanante da altra fonte possiede ancora, non ha più che una parte secondaria, e se ne tien conto solo perchè il mantenimento della legge in sè stessa è una causa che favorisce la prosperità generale.

« Finalmente, noi vediamo che i sistemi di leggi che appartengono a questi periodi successivi hanno ciascuno per accompagnamento i sentimenti o le teorie che loro sono addattati; e che le teorie attualmente regnanti, addatte ai compromessi del Militarismo e dell'Industrialismo moderno, sono gradi che conducono alla teoria finale, secondo la quale la legge non avrà altra giustificazione che la sua efficacia a conservare le condizioni d'una vita completa sullo stato d'associazione. »

Militarismo e Industrialismo.

Noi abbiamo visto le istituzioni politiche (il Governo, la Proprietà, la Giustizia, ecc.) emergere da un tronco comune: il Militarismo; e abbiamo detto che l'evoluzione sociale esordisce con la guerra e con le forme proprie dell'attività bellicosa. Fu anche, almeno implicitamente, chiarito come il così detto *progresso* non si riduca, in ultima analisi, che a una continua limitazione del tipo militare per opera dell'industriale, a una sostituzione continua e graduale delle istituzioni, delle idee, dei sentimenti, dei rapporti proprî dell'Industrialismo, alle istituzioni, alle idee, ai sentimenti, ai rapporti proprî del Militarismo. Ma la nostra sintesi non è finita.

E precisamente ci resta ora da considerare un po' da vicino la fisonomia dei due tipi rivali dell'umana cooperazione: il Militarismo e l'Industrialismo. In quale modo il Militarismo foggia la società? In quale modo la foggia l'Industrialismo?

La Società militare.

Una qualunque struttura sociale vale evidentemente in quanto possiede i requisiti che si richiedono per proteggere gli individui e procurar loro il massimo di soddisfazioni. La « società » per sè stessa non è infatti che un'astrazione. Ciò che v'è in sostanza di reale sono gli individui con le loro esigenze, i loro bisogni, le loro gioje e i loro dolori. Ora si domanda: Quale condizione è fatta all'individuo nella Società militare? « Sotto il regìme militare, scrive Spencer, *l'individuo*

è proprietà dello Stato. La sua vita non gli appartiene, essa è a disposizione della società di cui è membro. Finchè egli rimane capace di portare le armi, non può sottrarsi all'obbligo di battersi quando è chiamato; infine, dove il Militarismo è portato agli estremi, egli non può ritornare vinto senza incorrere nella pena di morte... Egli non gode che di quella libertà che è compatibile co' suoi obblighi Militari. Egli è libero di attendere alle sue private faccende solo quando la tribù o la nazione non ha bisogno di lui, ecc. »

Invero la caratteristica più spiccata del Militarismo è il *processo di irregimentazione* ch'egli estende a tutta la società. E' nell'indole dei governi militari pretendere di foggiare ogni cosa sul tipo dell'esercito; far della società un'immensa caserma; far dei membri che la compongono altrettanti automi i quali non muovono un passo che non sia debitamente prestabilito e prescritto; moltiplicare all'infinito i simboli e i rappresentanti dell'autorità, perchè questa possa bearsi in una illusoria pretesa onniveggenza, ecco in poche parole l'ideale politico del Militarismo. Esso è a un tempo positivamente e negativamente regolatore. « Esso non si limita a reprimere, ma impone; oltre al dire all'individuo quello ch'egli non deve fare, gli dice ancora quello ch'egli deve fare. » Esso non si appaga di limitare il raggio d'azione dell'individuo a quello ch'egli può compiere, ma pretende anche di prescrivere il come, il dove e il quando delle azioni dell'individuo; lo costringe a far cose ch'egli non farebbe mai spontaneamente; detta regole più o meno meticolose per predeterminare il tenore della vita di ciascuno. La legislazione così elaborata nelle società a tipo militare può definirsi con tre parole: un'inutile, dannosa pedanteria. Aggiungi la tendenza, specifica del Militarismo, verso l'*immobilità.* Il Militarismo tende a fissare la posizione di ciascun individuo nel grado, nell'occupazione e perfino nel luogo. Opera in altri termini quella che H. Spencer con frase sintetica chiama la « *fissazione*

delle unità sociali ». Il dispotismo militare è in qualche modo livellatore. Il Militarismo crea bensì la ineguaglianza delle classi, e inalza barriere su barriere a fine di mantenerle distinte e divise; ma d'altro lato vorrebbe plasmare i membri di ciascuna classe sullo stesso modello. Non soffre assimetrie; la varietà di rapporti e di caratteri ond'è contraddistinto il tipo industriale, gli pare anarchia. Sotto il principio dell'*eredità*, caro al Militarismo, la società acquista per ciò una *rigidezza* straordinaria, la quale, impedendo ogni movimento, ne assicura lo *stato-quo*.

Che quella di mantenere lo *stato-quo* costituisca, del resto, la grande preoccupazione del governo militare, lo prova anche il fatto che esso non tollera e reprime lo spirito di associazione e iniziativa privata che forma d'altra parte l'anima dell'Industrialismo. « Se, dice Spencer, si autorizzano le combinazioni private, ciò avviene a patto che si sottomettano a regole ufficiali che restringono di molto la loro indipendenza... Ciò fa sì che il tipo militare ha per carattere l'assenza o la relativa scarsità di corpi di cittadini associati per scopi commerciali, propaganda religiosa, opere filantropiche, ecc. »

Altro carattere importantissimo del tipo militare è l'*isolamento economico*. La società militare « tende a creare una organizzazione economica capace di bastare a sè stessa ». Evidentemente, soggiunge Spencer, « nella misura in cui una società militare sostiene guerre frequenti colle società circostanti, i suoi rapporti commerciali con queste si trovano ostacolati od impediti; lo scambio dei beni non può farsi che in piccola misura fra coloro che continuamente si combattono. Perciò ua società militare deve, quanto più è possibile, provvedersi nel suo interno di tutte le cose necessarie alla vita de' suoi membri. »

Il desiderio « di non dipendere dai forestieri » è caratteristica del tipo sociale militare. Come nota Spencer, « finchè

dura il pericolo di vedere intercettata l'importazione delle cose necessarie per lo scoppio delle ostilità, vi ha una necessità imperiosa di conservare la facoltà di produrre in casa questi articoli e di conservarsi gli apparecchî che si richiedono per questa produzione. Quindi esiste una relazione diretta, manifesta fra le funzioni militari e una politica protezionista. »

Il Militarismo è lo stesso in tutti i tempi e dappertutto. Il Dahomey moderno, ove il pavimento della camera da letto del re « *è fatto di cranî di nemici* », e la Russia, come l'antico Perù, l'Egitto e Sparta ci offrono altrettanti esempî di quel possesso dell'individuo per parte dello Stato, che abbraccia la vita, la libertà, i beni, possesso senza del quale il tipo militare è inconcepibile. Sotto gli Incas, d'origine divina, sacri, i Peruviani non erano nè più nè meno che altrettanti schiavi dell'imperatore e de' suoi antenati divinizzati. La società era soggetta a un'irregimentazione analoga a quella dell'esercito, e gli abitanti, classificati in gruppi, erano posti sotto gli ordini di ufficiali governativi. Ogni cosa era soggetta a ispezione: l'aratura, la semina, il raccolto. Appositi regolamenti prescrivevano la forma degli abiti, delle decorazioni, delle insegne, ecc. Tanta era la ingerenza governativa, che la gente era obbligata « di fare i suoi pasti a porte aperte, affinchè i giudici potessero entrare liberamente », ecc.

Se ora — prescindendo dall'Egitto e da Sparta, che appartengono all'epoca antica — passiamo alla Russia moderna, troviamo una condizione di cose analoga. Sotto *Pietro il Grande* la pedanteria militare salì al massimo.

« Il tenor di vita dei cittadini era regolato come quello dei soldati. » Regnando Pietro e i suoi successori « furono fatti dei regolamenti concernenti la vita domestica; il popolo dovette cambiare le sue foggie di vestire; il clero dovette tagliare la barba, ed anche i finimenti dei cavalli eran fatti su di un modello prescritto. Le occupazioni erano controllate

a tal segno che nessun bojaro poteva abbracciare una professione, nè lasciarla, nè ritirarsi dalla vita pubblica alla privata, o disporre della sua proprietà, o viaggiare in paese straniero, senza il permesso dello czar. »

Passando finalmente a discorrere del *carattere* proprio dei membri d'una società foggiata dal Militarismo, lo Spencer nota in primo luogo come « sotto il regìme militare la vendetta diventa una virtù e l'astenersene una disgrazia... Dovunque il Militarismo sia attivo, la vendetta privata, del pari della vendetta pubblica, diventa un dovere... » Necessariamente, osserva Spencer, tutte le abitudini di pensiero e di azione che accompagnano la guerra, debbono rifiettersi nella vita sociale in generale. E' così che si spiega come nelle società militari tipiche sono tenuti in poco conto l'integrità personale, la libertà e la proprietà. Fra gli Spartani « il ladro ingegnoso e fortunato si faceva applaudire mostrando la sua preda ».

Non meno sintomatico del militarismo tipico è lo sprezzo in cui sono tenute le occupazioni pacifiche: l'agricoltura, l'industria, il commercio.

Si è detto che la vita militare sviluppa il *patriotismo,* la *fedeltà,* il *sentimento dell'onore,* la *disciplina.* Nulla di più vero, ma nulla d'altra parte, soggiungiamo, di più cieco. In sostanza la disciplina militare non si riduce che a una repressione continua dei sentimenti simpatici della benevolenza. Il patriotismo militarista è fatto perciò non tanto di amor patrio, quanto di odio verso tutto ciò che parla e vive al di là dei confini politici. L'obbedienza e la fedeltà che il militarismo senza dubbio sviluppa, non sono che una forma di quel feticismo dell'autorità che lo caratterizza.

Addietro s'è fatto cenno dell'atrofizzazione cui presso le società militari soggiace l'iniziativa personale. Lo stato mentale che ne risulta è, dice Spencer, quello per eccellenza della rassegnazione e della aspettazione. « L'abitudine di

veder tutto regolato ufficialmente favorisce la credenza che il governo ufficiale è dappertutto necessario... » Di più e di meglio per verità non dovrebbe pretendere il Militarismo quando si considera che esso non v'ha governo senza relativa dose di onnipotenza. Nondimeno a qualcosa di più e di meglio dal suo punto di vista riesce il Militarismo, specie coll'influire sulla mentalità degli uomini. Lo chiarisce benissimo lo Spencer: il Militarismo reprime e ritarda in mille modi la coltura intellettuale. « Evidentemente, nella misura in cui le occupazioni guerresche fanno ostacolo allo studio e alla diffusione del sapere, esse *ritardano il momento in cui lo spirito, emancipato dall'autorità delle idee primitive, arriva a riconoscere le leggi naturali.* »

La scoperta dei rapporti causali onde sono connessi i fatti umani e fisici è impedita dal Militarismo, il quale fomenta e mantiene la falsa idea della causalità personale. Abituati come sono i membri di una società militare a constatare ad ogni momento, a ogni passo l'intervento diretto di un funzionario, vale a dire in ultima analisi di una persona, nulla di più naturale ch'essi siano tratti ad associare l'idea delle persone all'idea di cause dei fatti in cui ebbero qualche parte. Una tale attitudine di pensiero, evidentemente ereditata dal *paterno regìme* del Militarismo tradizionale, è tutt'altro che scomparsa presso certe classi della nostra società colta. Ma nelle società militari può dirsi universale a tutti i suoi membri, in quanto « il Militarismo dà allo spirito del cittadino una forma non solo moralmente, ma anche intellettualmente adattata a questo regìme, una forma che non gli permette di pensare in disaccordo col sistema imposto ».

La Società industriale.

Vediamo ora per converso le caratteristiche principali della società industriale. Qual condizione fa all'individuo e alle sue organizzazioni private?

Quali caratteri contrassegnano i membri di una società industriale?

***

Il primo tratto che colpisce nella società industriale è senza dubbio l'assenza di quello spirito di controllo personale — spinto sino all'inverosimile — di quell'apparecchio dispotico regolatore che abbiamo visto contrassegnare il tipo militare. Gli è come dire che all'azione collettiva non rimane altro scopo che di « proteggere le azioni individuali contro le ingerenze che non siano rese necessarie dalla limitazione reciproca dei diritti individuali ». Cessato che sia per la collettività il pericolo di scomparire per cause esterne, quale sarebbe ad es. l'aggressione nemica, non resta altro pericolo di distruzione che l'eventuale incapacità de' suoi membri a mantenersi e a moltiplicarsi. Si verifica così che, mentre scopo del Governo nella società a tipo militare era quello di circoscrivere le azioni dell'individuo, scopo del Governo nella società industriale diventa quello, d'ora innanzi, « di mantenere le condizioni richieste per la massima espansione della vita individuale ».

Parlando del Militarismo, noi abbiamo visto come implichi il totale sacrificio dell'individuo.

Nelle società militari l'individuo è, dicemmo, proprietà, cosa della tribù, della patria, insomma dello Stato. Ben altra

la sua condizione nella società industriale. « Sotto il regìme industriale, scrive H. Spencer, l'individualità del cittadino, invece di essere sacrificata dalla società, deve da questa essere protetta. *La società ha per dovere essenziale di difendere l'individualità de' suoi membri.* Quando la protezione all'esterno non è più necessaria, *la protezione all'interno diventa la funzione cardinale dello Stato,* ed il compimento effettivo di questa funzione dev'essere un carattere *predominante* del tipo industriale. » Quest'ultimo, soggiunge Spencer, tende specialmente a produrre un ordinamento sociale « nel quale i diritti individuali, considerati come sacri, *non subiscano più l'autorità dello Stato oltre a quello che è necessario per pagare le spese della loro protezione, o meglio dell'arbitrato che deve regolare le loro contese...* » Qui dobbiamo sollecitare un istante l'attenzione del lettore. Abbiamo visto che il regìme dello statuto personale (coazione dispotica) è per ogni verso proprio del Militarismo. Ora si domanda: Qual'altro regìme inaugura il tipo industriale? Rispondiamo: il regìme del *contratto.* Nel modo chiarito, l'ideale del governo militare è per eccellenza questo: la società-esercito, una immensa caserma in una parola. L'ideale d'una società industriale è la società-cooperativa, un'immensa officina, in una parola, di uomini padroni di sè e uguali...

Il Militarismo dice: Tu non devi far questo e quest'altro, altrimenti sarai punito. E soggiunge: Tu devi fare questo o quest'altro, e in questo preciso modo, tempo, ecc., altrimenti sarai punito.

L'Industrialismo non prescrive al cittadino ciò che deve fare; gli basta proibirgli ciò che non deve fare. Gli è come dire che, mentre il Militarismo è a un tempo negativamente e positivamente regolatore, l'Industrialismo lo è solo negativamente. Apparisce evidente che le disposizioni coercitive proprie del tipo militare sono incompatibili col tipo industriale.

***

Questa libertà dell'individuo, questa padronanza di sè, di tanto consentita dal regime industriale di quanto era negata dal regime militare, implicano evidentemente come logica conseguenza lo sviluppo delle associazioni e organizzazioni private, mentre contribuiscono a dare all'organismo collettivo quella plasticità che dimostrammo incompatibile col militarismo. Mentre « la sfera delle organizzazioni pubbliche si restringe, quella delle organizzazioni private acquista, dice Spencer, una estensione relativamente grande. Lo spazio lasciato vacante dalle une è occupato dalle altre... » Notasi perciò, come carattere inevitabile del tipo industriale, « la molteplicità e l'eterogeneità di associazioni politiche, religiose, commerciali, professionali, filantropiche, ecc. »

***

Il Militarismo domanda al suddito: A che rango appartiene? che professione esercitava suo padre? E soggiunge: Tu non uscirai dal tuo rango e continuerai nel grado e nella professione di tuo padre e de' tuoi avi. In altre parole il Militarismo mette il principio dell'*eredità* al posto del principio della *capacità*, e perviene così a conseguire quella rigidezza di struttura che ne garantisce l'immobilità. E' superfluo soggiungere come e perchè l'Industrialismo abolisca il principio dell'eredità che perpetua lo *stato-quo* caro ai governi dispotici.

***

Il Militarismo dice: — Io non voglio dipendere da forestieri. Perciò non solo produco entro i confini tutto ciò che m'abbisogna, ma creo un complicato sistema di balzelli e di estorsioni per impedirne il passaggio alle mani straniere.

Non così parla invece l'Industrialismo. Evidentemente « le grandi nazioni, costrette oggi a conservare la loro autonomia economica, lo faranno meno quando la guerra andrà scomparendo, e diventeranno a poco a poco necessarie le une alle altre.....

« Quando l'industria si estende, *esso crea una tendenza alla distruzione delle barriere che separano le nazionalità. e propaga nel loro seno un'organizzazione comune, se non sotto un solo governo, almeno sotto una federazione di governi.* »

***

Chiuderò questa, per verità, troppo succinta sintesi, con un cenno sui « caratteri dei membri d'una società industriale ». Lo Spencer dedica a tali caratteri, come già ai caratteri dei membri della società militare, un non breve, brillantissimo paragrafo.

Egli nota in primo luogo come l'assenza, o quanto meno la scarsità di coercizioni, mentre è « accompagnata da un sentimento potente di libertà individuale e da una ferma volontà di conservarla », è pure associata a quei sentimenti di simpatia e benevolenza che d'altra parte la disciplina della guerra tende, come dimostrammo, a reprimere. La fede nel Governo, alimentata nei regìmi militari dalla quotidiana esperienza del suo immancabile intervento in tutte le pubbliche e private faccende, è senza dubbio destinata a perder terreno nel regìme industriale. Che ciò sia vero e logico lo prova il fatto dell'aumentata resistenza dei cittadini alle coercizioni governative. « Non soltanto — dice Spencer — vi sono molti che contestano l'autorità dello Stato in parecchie materie, oltre alle credenze religiose, ma vi sono alcuni che resistono passivamente a quello che essi considerano un esercizio ingiusto della sua autorità, e pagano multe e vanno in prigione piuttosto che sottomettersi. »

Non meno sintomatica è la decadenza di quel patriotismo, il quale, persistendo nelle civiltà militari nella sua forma primitiva, s'alimenta più di odio che d'amore. Col decadere del patriotismo, l'occupazione del soldato, già stimata siccome la più nobile, anzi la sola veramente tale, cessa di essere tenuta in onore, nello stesso tempo che acquistano credito le occupazioni pacifiche. Così, dice Spencer, vediamo in Inghilterra gli uomini d'alto rango indirizzare i loro figli negli affari... Non occorre che io rammenti la nessuna parte fatta dal militare all'iniziativa personale, sviluppata al contrario e portata direi quasi all'apogeo dal tipo industriale. Quel che per avventura più interessa e più urge di mettere in rilievo si è come a misura che l'attività bellicosa circoscrive la propria influenza — gli uomini si spogliano dei sentimenti vendicativi, in una parola diventano moralmente migliori.

Il Militarismo è demoralizzatore. Come nota lo Spencer, « non è tanto una vita sociale impiegata in occupazioni pacifiche che moralizza positivamente, quanto una vita sociale occupata dalla guerra che demoralizza positivamente. Il sacrificio degli altri a sè è nell'una accidentale, mentre nell'altra è necessario. *L'egoismo aggressivo che accompagna la vita industriale è estrinseco, mentre l'egoismo aggressivo della vita militare è intrinseco.* Benchè la simpatia non sia la regola dello scambio dei servigi, sotto il regime del contratto quale esiste oggidì, pure esso si compie in gran parte e può compiersi col rispetto dovuto ai diritti altrui, e può essere accompagnato costantemente dal sentimento del beneficio fatto come del beneficio ricevuto. *Ma degli atti come l'uccidere gli avversarî, incendiarne le case, appropriarsene il territorio non possono separarsi da un vivo sentimento del torto che a quelli è stato fatto e dell'effetto di abbrutimento che ne consegne, effetto prodotto non solo sui soldati, ma su quelli che li impiegano e che contemplano con piacere le loro gesta.*

Quest'ultima forma di vita sociale estingue perciò la simpatia ed *ingenera uno stato d'animo che porta al delitto;* mentre la prima forma che lascia libero corso alle simpatie, se pur direttamente non le promuove, *favorisce lo sviluppo dei sentimenti altruistici e le virtù che ne risultano.*

L'avvenire delle istituzioni politiche.

Quali fasi dovrà probabilmente attraversare in avvenire l'evoluzione politica, visto che, uniformandosi al processo generale d' ogni altra evoluzione, si rivolge entro due poli opposti ben definiti: il Militarismo e l'Industrialismo? Che cosa, insomma, ci è dato congetturare circa l' avvenire delle istituzioni politiche?

***

Non è questa una domanda a cui si possa dare una risposta inspirata da criterî assoluti. Senza dubbio — e io mi affretto a segnalarlo con le stesse parole dell'autore, perchè chi legge vi soffermi il pensiero — senza dubbio, ripeto, « *nell'avvenire come per il passato le circostanze* LOCALI dovranno influire sul determinare gli apparecchî di governo, *poichè questi dipendono in gran parte dal modo di vita reso necessario dal clima, dal suolo, dalla flora e dalla fauna* ». Anche qui, come in ogni altra manifestazione della vita, « l'evoluzione dei tipi superiori non conduce alla estinzione di tutti gli inferiori, *ma ne lascia sopravvivere molti nelle località che non convengono ai tipi superiori* ».

Restringendo pertanto la ricerca a quelle società le quali sono poste in circostanze favorevoli a portare l'evoluzione sociale alla sua fase più elevata, lo Spencer ricorda e in-

siste sul fatto che « *le istituzioni politiche, fondamentalmente determinate nelle sue forme dal predominio di uno ad altro dei due tipi antagonistici di azione sociale, il militare e l'industriale, si foggeranno in una od altra maniera, a seconda che vi sarà guerra frequente o pace abituale* ». Tutto, soggiunge Spencer, nei periodi prossimi dipenderà dal contegno che le società terranno le une verso le altre, contegno « *che non si può predire* ». Invero « nello stato attuale di preparativi militari che regna in tutta Europa, un accidente malaugurato può accendere guerre, che durando forse per una generazione, *tornerebbero a sviluppare le forme coercitive di controllo politico* ». Non è meno evidente d'altra parte che una lunga pace, accompagnata da un largo incremento dell'attività manifatturiera e commerciale, favorendo l'amicizia fra le nazioni, crecerebbe ostacoli sempre maggiori alle ostilità internazionali; lo Spencer ritiene anzi *a priori* probabile che in un'epoca più o meno remota il tipo industriale finirà tra noi col prevalere. Ma qui sorge un quesito: Che modificazioni subiranno la struttura politica e i diritti politici dei cittadini? E' probabile, soggiunge lo Spencer, che al criterio della *complessità* abbia a sostituirsi il criterio della *semplicità*..

Gli organismi politici moderni son imbevuti ancora troppo del vecchio spirito pedantista e burocratico che è proprio del Militarismo. La macchina governativa, movimentata e sorvegliata da migliaja e migliaja di funzionarî, presenta una complessità straordinaria, una grande pletora di congegni. Abbiamo pertanto ragioni per ritenere che i nostri più o meno prossimi nepoti daranno la preferenza a quegli organismi politici in cui la semplicità dei congegni sarà maggiore. Gli è come dire che le funzioni governative diventeranno sempre più automatiche; « la carica di capo dello Stato, in qualunque modo essa venga conferita, perderà sempre più della sua importanza... »

Non crede Spencer che l'avvenire rappresenterà il trionfo dell'Uguaglianza. Egli osserva a questo riguardo come « per quanto elevato sia il grado di evoluzione raggiunto da una società industriale, *esso non può abolire la distinzione fra i superiori e gli inferiori, i regolatori e i regolati* ». E soggiunge: « Qualunque ordinamento si stabilisca nel futuro per la vita industriale, *esso dovrà lasciar sussister la differenza fra coloro che per carattere e abilità si elevano alle più alte posizioni, e coloro che rimangono nelle più basse.* »

Modificazioni profonde subirà l'amministrazione in generale. Senza dubbio la decentralizzazione è un tratto essenziale del tipo industriale. Lasciamo ancora la parola allo stesso H. Spencer:

« Coll'indipendenza creata dal regime di cooperazione volontaria, sorge la resistenza non solo alla dittatura di un uomo ed a quelli di una classe, *ma anche a quelli della maggioranza,* quando essa limita l'attività individuale con mezzi che non sono necessarî al mantenimento di relazioni cordiali armoniche. Ne deve risultare che gli abitanti di ogni località non vorranno essere governati dagli abitanti d'altre località in materia di carattere puramente *locale*. Per le leggi che si applicano ugualmente a tuti gli individui e quelle che regolano i rapporti degli abitanti di una località con quella di un'altra, la volontà della maggioranza sarà l'autorità riconosciuta ; ma per le disposizioni che, senza interessare la società in generale, concernono solo un gruppo di suoi membri, si può arguire che sorgerà una tal resistenza da essere governati dai membri delle altre parti, che l'indipendenza del governo locale verrà portata a' suoi limiti estremi. » Ma qui lo Spencer s'addentra in una sfera di riflessioni che merita d'essere cennata. Egli dice : « Vi è un rapporto di diritto fra i cittadini ed un rapporto di diritto fra i caratteri dei cittadini, che non si può impunemente trascurare. » Basteranno le disposizioni legislative, i decreti, le « costituzioni di carta »

per determinare le profonde modificazioni che ci attendiamo dall'ultima evoluzione del tipo industriale? No, senza dubbio. Ed ecco allora far capolino e imporsi il principio che nessun istituto politico si potrà efficacemente modificare *se prima non vengono modificati i caratteri dei cittadini;* che se per caso « si producono modificazioni maggiori, l'eccesso del cambiamento sarà certamente distrutto da qualche cambiamento in senso inverso ». E cita ad es. la Francia, dove l'improvvisazione della libertà (89) fa capo ai *plebisciti* napoleonici; e l'America del Nord, ove l'improvvisazione della Repubblica ha creato nel breve giro di pochi anni « un apparecchio di politicanti inframettenti, i quali esercitano un potere reale che supera il potere nominale del popolo in complesso ».

***

Fin qui però non siamo giunti ancora alla conclusione principale, in cui sto per dire si impernia tutta la poderosa opera spenceriana. E' su *questa conclusione-madre* che io — ultimo gregario della grande falange antimilitarista — mi permetto di richiamare tutta l'attenzione del lettore.

« *La conclusione più importante* — scrive H. Spencer — *a cui convengono tutte le parti del nostro studio è che la possibilità di uno stato sociale elevato sotto l'aspetto politico, come sotto ogni altro aspetto, dipende essenzialmente dalla cessazione della guerra.* »

Evidentemente « il Militarismo permanente, mantenendo le istituzioni ad esso adattate, deve inevitabilmente impedire, o almeno neutralizzare, i cambiamenti nel senso di istituzioni e leggi più eque; *mentre la pace permanente deve di necessità essere seguita da miglioramenti sociali d'ogni sorta.* »

La guerra ha dato tutto ciò che poteva; conseguentemente « *la federazione pacifica è il solo processo futuro di consolidazione a cui si possa pensare.* I grandi vantaggi che la guerra ha procurato collo svolgere l' organizzazione politica, che

comincia dal comando del guerriero più valente per mettere capo a governi ed a sistemi di amministrazione complessi, questi vantaggi sono tutti realizzati; *il còmpito dell'avvenire consiste nel rimodellare le parti utili di tali governi eliminandone quelle che non sono più necessarie.... Non c' è più da aspettarsi che mali dalla continuazione del Militarismo nelle nazioni civilizzate* ». Non è dunque che colla repressione del militarismo che si effettuerà il miglioramento delle istituzioni politiche, come quello di tutte le altre istituzioni.... *Senza di ciò, senza la repressione del Militarismo « nessun miglioramento permanente è possibile. Si potrà conquistare il nome e la forma della libertà, ma se ne perderà la sostanza senz'accorgersene.* »

CAPITOLO III.

L'evoluzione religiosa.

Qual'è l'origine delle religioni?

L'idea religiosa segue anch'essa, come le altre idee, la legge dell'evoluzione?

A questa domanda risponde il libro: *Istituzioni ecclesiastiche* che fa, com'è noto, parte integrante dell'opera *Principî di sociologia*, le cui principali conclusioni ci siamo proposti di volgarizzare.

***

Riconosciuto e premesso che, a differenza della coscienza ordinaria, la coscienza religiosa si occupa di ciò che oltrepassa la sfera dei sensi, e ritenuto in primo luogo che malgrado gli sviluppi esteriori, il pensiero religioso riducesi in sostanza alla fede in certe esistenze invisibili operanti su la nostra condotta, lo Spencer si domanda: Donde mai deriva la nozione di queste esistenze? Lo Spencer, in altre parole, affronta il quesito della *genesi della religione.*

***

Dice lo Spencer: Numerosi fatti ci autorizzano a credere che il selvaggio e l' uomo primitivo, diano realtà ai sogni. Quel secondo io che durante il sonno s'addentra nella foresta a cacciare, o prende parte ad una spedizione contro i nemici della tribù, assume agli occhi dell'uomo primitivo l'aspetto di qualcosa di vivo e reale, una specie di *seconda personalità* (*doppione*) avente il privilegio di lasciare il corpo, andar da un luogo all' altro, ecc. Quando l' uomo primitivo sogna di parlare al padre, al fratello, al Capo morti e ne vede la persona e ne ascolta la voce, egli non sospetta neppure un momento che si tratti di un giuoco della fantasia, ma al contrario suppone e crede fermamente che lo abbia visitato la persona del padre, del Capo o del fratello. Invero se lo spirito delle persone viventi — il suo stesso spirito — può lasciarne il corpo durante il sonno, come pure durante, ad es., la sincope, l'apoplessia, la catalessia, l'estasi od altre forme di insensibilità la cui fisiologia gli è ignota, come non ammettere che lo spirito delle medesime persone il doppione di suo padre, di suo fratello, del Capo, possano sopravvivere alla morte del corpo, trasportarsi da un luogo all'altro e insomma fare quello che facevano durante la vita?

La teoria degli spiriti, scrive Spencer, ci rivela la genesi dell'idea del soprànnaturale in modo assai chiaro. La differenziazione mentale degli esseri invisibili e intangibili tra gli esseri materiali progredisce lentamente e modestamente. « Noi vediamo, in altre parole, che l'agente soprannaturale nella sua forma primitiva differisce assai poco dall'agente naturale; *è semplicemente l' uomo originale, coll'aggiunta della facoltà di andar in giro segretamente e di recare beneficio o danno* ». Ora è chiaro che una volta schiusasi la mente dell'uomo primitivo all'idea degli spiriti — siano o no dotati di una vita eterna, e quel ch' è

più di spiriti capaci di giovare o di nuocere — l'idea di propiziarseli con atti i quali attestano la sua devozione e il suo amore nasce nell' uomo primitivo spontaneamente e vi si impone come un corollario irresistibile. E' così che assistiamo ai primi sacrifici sulle tombe, « cui assistono i membri d' ogni nuova generazione, apprendendo quel che dei morti si narra e trasmettendo la tradizione »; è così che si delinea e via via col tempo si determina in contorni precisi la concezione di uno spirito che ha esistenza permanente; così che si stabilisce mentalmente un contrasto più spiccato fra gli esseri naturali e i soprannaturali, il cui numero si accresce in forza di aggiunte sempre nuove, tanto che se ne fa uno sciame il quale avvolge tutti intorno la tribù e a cui si attribuisce ogni fatto che appena esca dall' ordinario.

Questa è tuttavia la prima fase dell' evoluzione religiosa. Alla distinzione che ora si fa tra *spirito* e *corpo*, un' altra, importantissima, tien dietro fra spirito e spirito. Come nota Spencer, le differenze fra i poteri attribuiti agli spiriti sorgono presto. E « mentre le propiziazioni degli spiriti ordinarî *vengono* fatte *soltanto* dai loro discendenti, *si crede in qualche occasione che sia cosa prudente il propiziare anche gli spiriti degli individui più temuti, quantunque non esista con essi alcun vincolo di sangue* ». E' per tal modo che in epoche assai primitive nasce quella gerarchia di esseri soprannaturali, i cui gradini diventano in seguito così pronunciati. Senza dubbio più di ogni altra causa contribuiscono le guerre croniche — il Militarismo primitivo — a iniziare queste prime differenziazioni nello stesso tempo che ne originano altre anche più demarcate. Invero coll' aggregarsi delle società in società più grandi per effetto della violenza militare, l'idea di una gerarchia degli spiriti, in tutto analoga a quella dei viventi che si ha sotto gli occhî sorge spontanea e naturale. « *Quando per la conquista una società sia sovrapposta al-*

l'altra, e ciascuna conservi il suo proprio sistema di credenze derivate dagli spiriti, ne risulta una combinazione complessa di queste credenze che costituisce una mitologia... »

E' più lento e difficile che non si creda il processo psicologico pel quale la mente umana, che ha creato il soprannaturale, giunge via via, traverso forme diverse e progressive, a depurare la sua concezione teologica d'ogni umana mistura primitiva.

Necessariamente non essendo gli spiriti e gli dèi primitivi che i *duplicati* dei viventi e dei morti, ne viene che vengano loro attribuite le qualità fisiche e morali degli uomini, gli stessi bisogni, le stesse passioni, le stesse debolezze. Si porta da mangiare o da bere ai morti perchè si crede che, al pari dei viventi, sentano la fame e la sete. Gli spiriti e gli dèi dei cannibali sono ben pasciuti di sangue dai loro adoratori e sacerdoti. « Essi non appariscono come persone visibili e tangibili, ma vengono a conflitto cogli uomini, sono feriti, soffrono il dolore; la sola differenza è che essi hanno miracolosi poteri di guarire e la conseguente immortalità ». Non è che col progredire della civiltà che le differenze fra gli esseri soprannaturali e gli esseri naturali diventano più pronunciate. « Nulla più fa ostacolo alla graduale smaterializzazione dello spirito e del dio; e questa smaterializzazione viene insensibilmente favorita dagli sforzi che si fanno per arrivare a un'idea adeguata dell'azione soprannaturale; il dio cessa di essere tangibile e più tardi cessa di essere visibile od audibile...... » Procede di pari passo la differenziazione negli attributi mentali. Il dio del selvaggio — scrive Spencer, a cui cedo ancor una volta la parola — ha poca intelligenza e però « può essere facilmente ingannato. Anche le divinità dei popoli semi-civili si lasciano ingannare, commettono errori, si pentono dei loro disegni, e *solo con l'andar del tempo sorge la concezione della visione illimitata e della sapienza universale.....* »

L'adattamento e riadattameto continuo dei caratteri attribuiti alle divinità, alle esigenze mutabili dello stato sociale, costituisce, sto per dire, il tratto più spiccato dell'evoluzione religiosa. Nella fase militare, quando la guerra forma l'occupazione di tutti i giorni, l'idea della divinità si plasma per eccellenza su quella fornita in concreto dal capo militare, si identifica, in altre parole, con l'idea di un ente crudele e vendicativo, agli occhî del quale l'insubordinazione rappresenta il maggior delitto. Ma, nel modo che osserva H. Spencer, a misura che « il Militarismo declina e la forma di governo rigidamente dispotica ad esso appropriata viene gradualmente limitata dalla forma appropriata all'Industrialismo, il primo posto nella coscienza religiosa viene occupato da quegli attributi della natura divina che sono consoni colla morale della pace; l'amore divino, il perdono, la pietà, diventano allora le caratteristiche a cuî più si crede.... Se noi paragoniamo il dio degli ebrei, descrittoci nelle primitive tradizioni, simile all'uomo nell'apparenza, negli appetiti ed affetti, col dio degli ebrei quale lo concepivano i profeti, vediamo una grande estensione della sua potenza, mentre la sua potenza si va sempre più discostando da quella dell'uomo. Se poi passiamo alle concezioni che di lui si hanno oggi, scorgiamo una estrema trasfigurazione. *Grazie a un opportuno oblio, una divinità che nei tempi primitivi veniva imaginata come inclinata ad indurire i cuori degli uomini per far loro commettere azioni punibili, e che si serviva di uno spirito menzognero per ingannarli, viene ad essere considerata come un'incarnazione di virtù da cui trascendono le più elevate a cui la nostra imaginazione possa arrivare.* »

***

Ci dispiace che la limitatezza dello spazio ci vieti di dare un più largo posto a questo, se altro mai, capitolo interessantissimo del libro spenceriano. Contentiamoci di fissarne i

concetti e le conclusioni cardinali. In sostanza, derivata l'idea religiosa dalla primitiva, affatto spontanea credenza sui *doppî* degli spiriti prima dei vivi poi dei morti, lo Spencer dimostra come abbia genesi la fede in più divinità, mettendo in rilievo la circostanza — senza dubbio degna di considerazione — e cioè che la guerra, coll'aggruppare in un corpo solo molteplici collettività sociali aventi credenze proprie, favorisce l'integrazione dei sistemi religiosi, la loro organizzazione in definite mitologie. Non è che molto tardi, allorchè il progresso industriale ha percorso un non breve cammino, che l'idea monoteista accenna a farsi strada, e finalmente, trovando opportune le condizioni al proprio sviluppo, trionfa, sia affermandosi nei sistemi filosofici concepiti dalle menti superiori, sia in tutto o in parte sostituendosi nella coscienza religiosa popolare al politeismo primitivo. In parte, diciamo, avvegnachè quest'ultimo sotto forma di idolatria più o meno larvata (nel Cattolicismo romano, ad esempio, sotto forma di culto dei santi e beati) non cessa di essere ancora per molti secoli il culto inconfessato della immensa maggioranza degli uomini.

Dalla genesi della religiosità, passando ora a quella dei sacerdozî, che costituirebbero, per così dire, il personale chiamato a esplicarla, noi vediamo, sulle traccie dello Spencer, come nelle prime fasi della religiosità il culto, riducendosi principalmente ad atti propiziatorî verso gli spiriti dei congiunti — insomma a un culto più che altro *domestico* — la figura del sacerdote manca, o meglio manca la persona del sacerdote, *tutti* i membri della famiglia potendo e dovendo fare atti di culto. Tutt'al più in questa fase, ripetiamo, primitiva, iniziale della religiosità, fa capolino la figura del *fattucchiere*, una specie di stregone, il quale or con blandizie, or con minaccie, si mette in diretto contatto con gli spiriti e ottiene una o l'altra di queste due cose: che facciano il bene che possono fare, ovvero, nella ipotesi peggiore, che si astengano dal fare

il male che possono commettere. Ma dal momento che il culto domestico cede per importanza al culto pubblico (l'adorazione del Capo defunto con relative visite alla tomba, offerte, propiziazioni, ecc.), la tribù sente il bisogno di uno, il quale, *ufficialmente*, in nome e nell'interesse di tutti, esplichi gli atti del culto. Quest'uomo, lo si capisce *a priori*, non è in generale, e non può essere che il Capo vivente, il quale, nella sua doppia qualità di consanguineo e di successore del Capo defunto, rappresenta la persona più indicata allo scopo. Egli aduna dunque in sè i caratteri del reggitore politico e del sacerdote. Se non che viene un momento in cui la tribù essendosi allargata, il Capo non ha tempo nè modo di disimpegnare tutte le funzioni inerenti al suo ufficio; egli non può, come prima, attendere agli atti del culto, e allora delega a esercitarlo in proprio nome una persona di sua fiducia, un parente. La funzione religiosa acquista, in altri termini, un organo separato.

La guerra intanto non cessa la sua opera integratrice. Noi abbiamo già accennato al fatto che la aggregazione di più tribù, aventi culti diversi in una società unitaria, favorisce lo sviluppo delle mitologie. Qui dobbiamo, quantunque di sfuggita, rivelare come la coesistenza di diversi culti in differenti parti della stessa società determina il sorgere *di più sacerdoti* delegati a «*presiedere al più importante di questi culti in località diverse*». E dobbiamo aggiungere come i *sacerdozî politeistici* che ne derivano, mentre presentano una grande eterogeneità di sviluppo, divengono con l'andar del tempo rivali e si disputano la supremazia. Le esigenze dello spazio mi vietano di illustrare convenientemente questa interessantissima fase dell'evoluzione ecclesiastica. Dirò soltanto come, dal momento che un sacerdozio è riuscito a imporsi su gli altri, al punto da eliminarli, il processo che, tosto o tardi, trasformerà lo stesso sacerdozio in una vera e propria *gerarchia* è già iniziato. Detto processo è più ra-

pido di quello che *a priori* non sembri; viene un momento in cui la massa dei sacerdoti, da prima omogenea, nella quale il potere era uniformemente distribuito, si trova differenziata, vale a dire divisa in più gruppi legati a un gruppo principale da vincoli di dipendenza.

E' curioso notare come nel medesimo tempo che la gerarchia in parola « diventa nel suo seno sempre più strettamente integrata e più nettamente differenziata, essa perde a poco a poco quella comunanza di struttura e di funzione che aveva originariamente con le altre parti del corpo politico. Per lungo tempo, dopo che egli viene a distinguersi come tale, il sacerdote prende una parte attiva, diretta od indiretta nella guerra. Ma quando lo sviluppo sociale si fa elevato, egli perde intimamente o quasi il carattere militare che aveva prima. Lo stesso dicasi delle sue funzioni civili. Benchè durante la fase primitiva eserciti il potere in qualità di reggitore, ministro, consigliere, giudice, egli perde poi questo potere per gradi, finchè alla lunga non ne rimangono che lievi tracce. »

La tendenza a distinguere sempre più nettamente la sfera delle funzioni propriamente *religiose* da quella delle funzioni propriamente *politiche*, insomma, per servirmi d'una frase comune, la tendenza *a separare la Chiesa dallo Stato* costituisce il tratto più caratteristico dell'evoluzione ecclesiastica.

Qui si affaccia un quesito: Dobbiamo scandagliare, per quanto è possibile, l'evoluzione avvenire del sentimento religioso da una parte e delle istituzioni ecclesiastiche dall'altra.

In merito all'avvenire delle religioni ho già scritto altrove (1) ed ho esposto con qualche larghezza la teorica spenceriana.

Rilevato il rozzo antropomorfismo ond'è inquinata la concezione della Causa Prima presso tutte le confessioni religiose, lo Spencer osserva come il Dio cristiano e cattolico

(1) V. in *Bib. del Popolo : Dottrine positiviste*, N. 324. — Contiene una esposizione elementare delle dottrine di Comte, Spencer, Stuard Mill, ecc.

non faccia eccezione alla regola. Dissi già in proposito qualche cosa addietro. Invero un dio, il quale per centinaja di generazioni infligge ai discendenti di Adamo pene inaudite « *per una piccola trasgressione che non hanno commesso* », che danna ad eterni tormenti tutti coloro i quali « non ricorrono a un preteso modo di ottenere il perdono », che sacrifica un « figlio perfettamente innocente per soddisfare alla pretesa necessità di una vittima propiziatoria », ha qualche cosa nella tetra sua fisonomia che rammenta troppo la crudeltà degli dèi barbarici, per essere amato da uomini che vivono in un'epoca di ascendente industrialismo; non ha assolutamente i titoli per essere assunto a causa prima dell'Universo.

La fede in un dio antropomorfico, nel dio cristiano-cattolico, come in tutti gli altri più o meno foggiati sullo stesso stampo, deve necessariamente cadere, almeno nella cerchia delle persone istruite.

Quando, dice Spencer, saranno sparite le credenze nell'inferno e nella dannazione, quando la coscienza generale, sentirà una crescente ripugnanza per l'ingiustizia, e, in una parola, quando gli uomini, fatti cattivi e feroci dalla morale della guerra appropriata al Militarismo, saranno fatti migliori dalla morale della pace appropriata all'Industrialismo, allora sarà probabilmente chiuso il ciclo delle divinità antropomorfiche e barbariche.

Ma come concepire la *Causa Prima* se non traverso lenti umane, per es., come concepire una Causa Prima dell'Universo che non sia fornita di sentimento, di volontà, di coscienza, di intelligenza quantunque infinita ?

Qui sta il guajo. Concepire l'*Assoluto* coi criterî del *Relativo,* val quanto dire concepire un bel niente, aggirarsi in un circolo vizioso e senza uscita, brancolar nell'errore. Ma come dunque concepiremo l'Assoluto? Spogliata l'idea della *Causa Prima* d'ogni nota, d'ogni attributo personale (cosa ben difficile) che cosa ci resta? La filosofia in sostanza dice: La Causa

Prima, Dio, non è che l'*Assoluto* da cui emergono e in cui si confondono tutte le mutazioni... Se non che queste son formule di cui la comune intelligenza non s'appaga.„

Dissi già in nota di aver esposto altrove la teorica spenceriana. Egli dice: Se questa Causa Prima, se quest'Assoluto non potete altrimenti concepirlo che antropomorficamente, vuol dire che la concezione vostra è falsa. *Ergo:* non bisogna tentare di concepire in alcun modo ciò che sta al di là delle nostre conoscenze...

Voglia il lettore perdonare se, trattandosi di cosa già esposta, io mi rimetto a quello che scrissi pochi mesi fa: « Anche lo Spencer in sostanza afferma l'Assoluto, ma si rifiuta recisamente di concepirlo sotto qualsiasi forma. Per lo Spencer *Dio apparisce l'Essere inconcepibile e spoglio di qualsiasi attributo.* Per ciò vero tipo di religioso si dirà colui il quale, mentre riconosce l'Assoluto da per tutto, fa tacere lo stolto desiderio di penetrarne l'essenza. *Che il supremo principio, dell' Universo, Dio, non debba essere concepito entro alcuna forma finita, relativa, ecco per Spencer il cardinale postulato della religione...* »

***

Diciamo qualche parola, il più sinteticamente possibile, sull'avvenire delle *istituzioni ecclesiastiche.*

Ho detto della *separazione assoluta della Chiesa dallo Stato,* come tratto caratteristico della loro evoluzione. La Chiesa e lo Stato, fusi già in un organismo solo allorchè il Capo civile estrinsecava anche le fuzioni di Capo spirituale, si separarono poscia, come dicemmo, in organismi distinti. Non pertanto restarono per lunga serie di secoli poco definiti i limiti del rispettivo mandato, tanto che (e la storia della Chiesa Cattolica ce ne fornisce prova luminosa) la Chiesa seguitò a ingerirsi quando direttamente e quando indirettamente degli affari

civili: la guerra, la politica dello Stato, la nomina dei re e dei funzionarî, la giustizia, l'istruzione, ecc., invadendo in ogni campo l'azione dello Stato, e ad es. in Europa inaugurando la sublime teoria dello *Stato pupillo*, eternamente pupillo del sommo gerarca : il *Papa*.

Fa d'uopo soggiungere che, oggidì più che mai ridotta la ingerenza clericale nelle attribuzioni laiche, finirà fra non molto con l'esser ridotta a zero? Occorre, dico, dimostrare come ci incamminiamo verso la *assoluta separazione dello Stato dalla Chiesa?* « Il compimento della separazione, scrive H. Spencer, già effettuato in alcuni casi, è riconosciuto in altri casi come *una semplice questione di tempo.* » Quello che più ci preme di constatare « *è che la separazione è il termine di un processo di evoluzione* ».

***

Se d'altra parte consideriamo l'avvenire delle istituzioni ecclesiastiche sotto l'aspetto delle funzioni, lo Spencer prevede la decadenza di tutte le pratiche implicanti il concetto di propiziazione (1). Invero « l'elemento propiziatorio, che è l'elemento primigenio, diminuisce col progredire della civiltà e viene limitato dal crescente elemento morale ». Ma qui urge soggiungere e richiamare tutta la riflessione del lettore sul fatto che l'elemento morale, implicito nelle religioni — esso pure, nè più nè meno del rito esterno, propiziatorio nella sua origine e natura — tende, man mano progredisce il processo evolutivo, a differenziarsi dalla religione in cui stava assimilato, finchè giunge un'epoca in cui, abbandonata la sfera religiosa, si costituisce in sfera propria, indipendente.

Come scrive Spencer: « l'autorità della coscienza etica diventa così elevata, che i dogmi teologici sono soggetti al

(1) Se così è — e noi crediamo sia realmente così, come asserisce lo Spencer — quale mai sopravviverà delle pratiche cattoliche?

suo giudizio, *ed in molti casi respinti perchè essa li disapprova* » (1).

Che dobbiamo inferirne da ciò?

Senza dubbio, scrive lo Spencer, vi sarà sempre un campo di attività « per quelli che sono capaci di imprimere nei loro uditori il sentimento del *mistero* in cui l'origine e il significato dell'Universo sono avvolti ».

Superata finalmente la concezione antropomorfica, non rimarrà ad obietto della fede che l'Assoluto imperscrutabile... Ma questo Assoluto, per la sua stessa imperscrutabilità, sarà ineffabilmente sentito e ispirerà dei sentimenti profondamente religiosi...

Un ultimo aspetto sotto il quale lo Spencer considera l'evoluzione religiosa è quello del predominio che, dal suo punto di vista, acquisterà l'elemento etico sul teologico. Egli osserva a questo riguardo come la predicazione moderna tenta sempre più ad assumere un carattere *etico* (2), e nota profondamente come « *la teologia dogmatica colle sue promesse di compensi e colle sue minaccie di dannazione, sta in rapporto decrescente con le ingiunzioni in nome della giustizia, dell'onestà, della benevolenza, della sincerità*, ecc. »

Maggio 1904.

(1) Ad es. il dogma della dannazione eterna.
(2) Il lettore non dimentichi che qui lo Spencer parla della predicazione che si fa presso un paese non cattolico.

PREFAZIONE



Il *Positivismo* è diventato, nella seconda metà del secolo XIX, quel che fu il *materialismo* nel secolo XVIII, una filosofia, in altri termini, la quale, mentre raccoglie il consenso della maggior parte delle persone colte, aduna in sè i requisiti che si richiedono per risolvere i conflitti sociali.

Una volta le religioni erano tutto, le filosofie niente, se non in quanto umilmente e scrupolosamente ne ripetevano e, dirò così, ne conservavano i dettati.

Oggi l'éra delle religioni rivelate sembra chiusa, almeno per le persone colte. Non potendosi più aspettare la salute dal soprasensibile gli intelletti hanno compreso la necessità di chiederla alla natura stessa, ai *fatti*. Nacque così il positivismo che è la *Filosofia dei fatti*, in antitesi alla metafisica tradizionale, che è la *Filosofia delle astrazioni*. Com'è noto, i positivisti lasciano impregiudicata la questione del sovrannaturale; frattanto domandano alle leggi della vita, ch'essi studiano nei multiformi suoi processi, il segreto della vita stessa, e quindi anche

in rapporto al ristretto mondo umano, la risoluzione delle antinomìe in cui spesso è dibattuto.

Purtroppo così il metodo come le dottrine del positivismo seno poco note al popolo, e in particolare alle classi operaje, le quali, d'altra parte poco preparate, mal si adatterebbero a digerire in tutto il loro monumentale volume le opere dei maestri del positivismo: i Comte, i Littré, i Mill, gli Spencer, ecc.

Nelle sessantaquattro paginette di questo fascicolo io ho tentato di volgarizzare — ben s'intende, nella forma più chiara e nella misura più esatta che mi fu possibile — sia il metodo positivista, sia alcune fra le principalissime dottrine che, in materia di *Religione* e di *Morale* (le due per avventura le quali più da vicino interessano il nostro essere intellettuale) insegnano i capi-scuola della Filosofia Positiva. Mi sorride la speranza di poter così infondere qua e là in qualcuno il desiderio di approfondir meglio per proprio conto, o sulle opere originali, ovvero su estratti ed esposizioni più ampie, una materia ch'io non solo stimo degnissima di meditazione, ma importantissima per lo stesso progresso sociale.

AROLDI.

DOTTRINE POSITIVISTE

PARTE PRIMA

DEL POSITIVISMO IN SE

CAPITOLO UNICO.

Il positivismo e i problemi della metafisica.

Che cos'è la metafisica? Spieghiamoci con chiarezza; se per metafisica, nel senso più lato della parola, intendiamo *la teoria generale dell'universo,* quella teoria in altri termini la quale ne abbraccia e spiega tutte le manifestazioni, il positivismo, che pur si annuncia come negatore e distruttore della metafisica, ne ha creato egli stesso, a sua volta, una compiuta e propria. Nessuno infatti vorrà, suppongo, negare che i filosofi positivisti abbiano formulato una propria *teoria generale della vita, del cosmo.* Sarebbe un affermare il falso se si dicesse che i positivisti non professano un *proprio* modo di vedere, insomma, una *propria* concezione di ciò che latamente può tradursi con la frase: *vita dell'universo.*

degli spiritualisti, ecc., di sintetizzare in sè la stessa essenza della vita cosmica, pretende sovratutto di risolverne *definitivamente*, come in genere, le dottrine metafisiche, il problema fino a jeri controverso delle *origini* e delle *finalità*, presume, in una parola, di rispecchiarne il *perchè*, la *causa causarum?*

Ecco a nostro vedere come per tal modo si chiarisce, si accentua la divergenza fra la metafisica propriamente detta, o, dirò meglio, fra le concezioni metafisiche propriamente dette (la spiritualista, la materialista, l'idealista, ecc.) e la metafisica, o, per parlare con maggiore esattezza, la concezione metafisica, propria del positivismo. Con le rispettive dottrine materialistiche, scettiche o spiritualistiche, il filosofo tradizionale presume infatti, non solo di avere quadrato ciò che pensa essere il processo universale della vita, ma di essersi, per dir così, impadronito anche delle costei cause più intime e ascose. Egli s'imagina di averne penetrato la riposta essenza. Egli dà per risolto, inappellabilmente risolto il problema delle origini. Egli si illude di aver finalmente *sorpresa* la *finalità* recondita verso la quale muove l'infinito...

Non così all'opposto il positivista. Chiamate pure *metafisica*, se l'amor della parola lo esige, la dottrina dell'evoluzione con la quale egli, ultimo venuto, dichiara di concepire e di comprendere il gran dramma cosmico. Ma non crediate perciò ch'egli abbia alcuna delle presunzioni del materialista o dello spiritualista... Al contrario! Egli vi dirà e ripeterà chiaro e tondo che suo intento non è mai stato quello di risolvere l'insolubile, vale a dire il pro-

blema delle *cause prime* e *finali,* nè tampoco di escogitare l'inescogitabile, chè tale reputa l'intima essenza dell'universo e peggio! la sua *destinazione...*

Invero la teoria dell'evoluzione, la quale ha pei positivisti il valore di un'*ipotesi* scientificamente probabile, non è sorta lì per lì nel cervello di un pensatore; non è, come molti — anche fra i più celebrati sistemi delle scuole metafisiche — il frutto improvvisato della bacchetta magica della ragione. Osserverò di sfuggita in proposito come sarebbe istruttivo il tracciare in poche pagine la storia *parallela* della dottrina evoluzionista e di altre dottrine cosmologiche, poniamo la dottrina di Hegel o di Fichte. Invero l'ipotesi dell'evoluzione, se entrò nel dominio della filosofia, e se, come tale, finì per imporvisi, venne, com'è noto, donde i filosofi potevano meno aspettarsela, vale a dire dai *naturalisti.* Furono le ricerche pazienti dei Lamarcke e dei Darwin sulle modificazioni degli organismi, le quali, prime, aprirono uno spiraglio di luce sui processi ascosi della vita. L'orizzonte delle osservazioni, delle ricerche, delle induzioni s'andò poi d'anno in anno, sto per dire, di giorno in giorno, via via allargando. Così, se dapprima pareva legittimo inquadrar nella legge dell'evoluzione i soli fatti della vita organica, si comprese dappoi che potevano, anzi dovevano starvi altresì benissimo gli ordini di fatti della vita inorganica, poniamo i geologici, gli astronomici, ecc.

È stato in seguito alla complessa, sintetica osservazione dei fatti pertinenti agli ordini più disparati, che il grande teorico inglese dell'*Evoluzione,* H. Spencer, elevò il proprio pensiero alla concezione

unitaria della legge evolutiva, *intesa come principio abbracciante le molteplici estrinsecazioni della vita.*

La teoria del Cosmo (la metafisica) non nacque nello Spencer *ex abrupto* da una esigenza teoretica, astratta, *aprioristica, soggettiva,* ma si elaborò invece a poco a poco, e infine emerse da esigenze scientifiche, positive, sperimentali.

L'attitudine dell'idealista, del materialista, dello spiritualista, poichè hanno stillato pagine e pagine di *dottrina*, è quella per eccellenza di persone, cui sembra di avere in quattro e quattr'otto creato o distrutto l'universo...

L'attitudine del positivista, poichè ha chiuso il volume ov'è consegnato il proprio atto di fede, è quella all'opposto di chi, avendo rinunziato all'*inconoscibile*, si contenta di poche verità *certe*, consentendo a una dottrina, la quale, alla luce dei fatti, si palesa scientificamente probabile.

Così pensando, il positivista è lontano migliaja e milioni di leghe dal supporre di aver creato o distrutto mondi e divinità, alla maniera che dicemmo fare, rallegrandosi, il suo collega metafisico.

Gli è in altre parole che se di una *metafisica* nel positivismo può ognora parlarsi, questa metafisica, lontana dalle pretensioni e dai metodi della vecchia consorella, ha valore e senso solo in quanto — come teoria generale della vita cosmica — racchiude e sintetizza le più accertate generalizzazioni delle scienze *positive*.

***

La vecchia filosofia diceva: Io anelo a spiegare il *perchè* e *l'intima essenza* delle cose, il principio or-

dinatore e finale, la *causa causarum* dei fenomeni, in una parola l'*Assoluto*, il nonmeno, quel qualsiasi *quid*, insomma, il quale *persiste eternamente*, immutabile, pur tra mezzo l'infinita, eterna successione delle mutazioni. E soggiungeva: Non posso determinare verità di nessun genere, vuoi etiche o giuridiche o estetiche, senza aver *prima* delineato con certezza che cosa intendasi per essenza, assoluto, *causa causarum*, ecc. Gli era come dire che la vecchia filosofia reputava *imprescindibile* la *metafisica* in *qualunque* ramo della teoria e dell'applicazione. Trattavasi di determinare le leggi della psicologia? I fatti psicologici erano quelli, in realtà, che meno interessavano il nostro psicologo, sua prima preoccupazione essendo non già quella di osservare detti fatti e distribuirli secondo l'ordine delle loro somiglianze, ma quella per eccellenza di spiegare come e perchè egli aderisse al sistema degli idealisti e degli spiritualisti; alle teorie di Hegel e di Rosmini piuttostochè al materialismo di Holbach o al sensismo di Locke, o, infine, al panteismo di Spinosa...

Tutt'altra cosa il positivismo. E in primo luogo esso non è *necessariamente* legato ad alcuna dottrina *aprioristica* preliminare...

Siete voi spiritualista o materialista? A una tale domanda il psicologo, il moralista, il penalista, il pedagogista della scuola positiva rispondono concordemente: Nè l'uno, nè l'altro, nè l'altro. Per generalizzare le leggi dei fatti psicologici, etici, penali, pedagogici, noi non abbiamo bisogno dell'*ipotesi* spiritualista o materialista...

Ciò è bene sia ponderato dal lettore. Il positivismo differenzia dalla filosofia tradizionale, non già perchè sostituisca dogmi nuovi a quelli professati dalla filosofia tradizionale, ma perchè, *emancipando il pensiero, in ultima analisi, da tutti i dogmi possibili,* sostituisce al metodo *aprioristico* delle vecchie scuole, il metodo *sperimentale-positivo.*

Che riforma inaugurò Galileo nel campo delle scienze fisiche? Fino si può dire a lui, dai classici tempi de' Greci, le discipline fisiche s'erano smarrite in tortuose questioni, quali l'essenza della materia e del moto, la reale o chimerica esistenza dei corpi, l'intima natura della materia, ecc. (1). E frattanto non facevano verun progresso, non scoprivano alcuna verità notevole, non avanzavano, si può dire, un passo verso alcuna pratica applicazione. Il progresso venne allorchè, abbandonate le astrazioni, le scienze fisiche s'affidarono al metodo galileano. Nè del resto solo la fisica deve a questo metodo il proprio sviluppo. Fra le scienze che studiano la materia organizzata, niuno ignora come la fisiologia abbia dovuto dire per sempre addio alle ipotesi dell'*animismo,* dell'*organicismo* e del *vitalismo.* Se vi si fosse più a lungo indugiata, non avrebbe oggi raggiunto il grado di progresso che le riconosciamo. E la stessa matematica, benchè trattisi di una disciplina eminentemente astratta, non dovette forse abbandonare le dispute metafisiche intorno alla essenza del *numero,* del *tempo* e dello *spazio,* a fine di uscire dal limbo sterile della stazionarietà?

---

(1) Vedi nella BIBLIOTECA DEL POPOLO: *La Storia della Fisica,* n.° 305.

Ebbene, un'analoga riforma hanno portato i positivisti nel campo delle discipline morali: l'etica, la sociologia, il diritto, l'estetica, ecc. Fino si può dire a 50 anni fa, queste discipline si aggiravano fuori dell'orbita *sperimentale*. Oggi, mercè i positivisti, vi sono entrate. Cessano, in altri termini, di essere quel che furono fino a jeri, e cioè delle teorie campate in aria, e assumono i caratteri e le forme proprie delle scienze positive. Verrà un giorno in cui, procedendo su questa via, si parlerà di etica e di sociologia, di psicologia e di diritto nello stesso modo, con la stessa serenità di spirito, con la stessa *indifferenza* con la quale oggi si parla di fisica, di chimica o di meccanica...

***

Ecco come il suo fondatore, Augusto Comte, sintetizza il concetto della filosofia positiva:

" *Per filosofia positiva, raffrontata con le scienze* " *positive, nient'altro s'intende che lo studio proprio* " *delle generalità delle differenti scienze, concepite come* " *soggette a un metodo unico e formanti le varie* " *parti di un sistema generale di ricerche.* " (V. Comte, *Principes de philosophie positive*, Paris.)

Littré a sua volta scrive:

" *La filosofia positiva si compone, non di scienze* " *parziali, ma di filosofie parziali; essa è l'insieme* " *dell'umano sapere, disposto secondo un certo ordine* " *che permette di coglierne le connessioni e l'unità, e* " *trarne gli indirizzi generali per ciascuna parte e* " *pel tutto; essa risiede in questi tre punti: la ge-* " *rarchia delle scienze, la separazione dell'astratto dal*

" *concreto, il carattere relativo di tutte le nozioni di*
" *cui essa si elementa.* " *(A. Comte et la Philosophie positive.)*

È noto come *Spencer* veda nella filosofia positiva *la sistemazione delle scienze particolari*, l'insieme, insomma, organizzato delle generalità proprie delle singole discipline fisiche, biologiche, socialiste. Da tutto ciò emerge chiaramente il carattere, dirò così, antimetafisico del positivismo. Il positivismo presentasi, in ultima analisi, come l'esplicita negazione della metafisica.

Rifletta il lettore in proposito a quest'altre parole del Littré:

" *L'esperienza lo attesta; da secoli e secoli i genî*
" *più luminosi agitano quelle insolubili questioni (le*
" *metafisiche), e nondimeno esse non progrediscono*
" *un solo passo, ed il fondo stesso ne rimane tuttavia*
" *in discussione, come il primo giorno. Ora il vedere*
" *controverso il fondo in una controversia secolare che*
" *mai non avanza, è il più sicuro indizio dell'inanità*
" *della ricerca. La teoria lo attesta ugualmente, poi-*
" *chè, nè il metodo oggettivo nè il soggettivo, sole vie*
" *per conoscere la verità, non vi possono nulla,*
" *l'uno non pervenendo giammai mercè l'esperienza*
" *ad un qualunque riconoscimento delle cause prime*
" *e finali, l'altro non riuscendo mai a formulare*
" *un concetto a priori, che possa quadrare col mondo*
" *qual'è di fatto, e porgercene una spiegazione ap-*
" *pena tollerabile.* " (Littré, *Paroles de philosophie positive.)*

PARTE SECONDA

POSITIVISMO E RELIGIONE

CAPITOLO I.

Considerazioni generali.

Il positivismo non esclude, *necessariamente*, la fede religiosa. Se la escludesse non sarebbe positivismo; sarebbe un sistema metafisico nel senso *tradizionale* della parola: materialismo, panteismo, scetticismo. Invero, se spogliamo la religione (non dico la religione cristiano-cattolica, ma *qualunque religione*) del suo contenuto antropomorfico, essa riducesi in ultima analisi a una fòrma, fin che si vuole rozza, di interpretazione dell'*essenza* che anima le cose. Essa, come tale, abbraccia così la serie delle cause *prime*, come quella dei *perchè* e dei *fini*. Dà, in altri termini, per *risolti* quei problemi dai quali il filosofo positivista dichiara di *prescindere* nelle proprie ricerche. Dà per evidenti quelle X di cui il positivismo dichiara *pregiudizialmente* di non occuparsi.

Ma appunto perchè, nel modo chiarito al precedente capitolo, al positivista non fa duopo aderire

a un qualunque *apriorismo* filosofico, il quale implichi la *causa prima* e l'intrinseca *essenza* del cosmo — appunto perchè, ne' modo spiegato, non occorre ai positivisti far *pregiudiziali* di nessun genere, vuoi panteistiche, vuoi materialistiche, vuoi infine spiritualistiche — *ne consegue l'assoluta indipendenza del positivismo dalla fede religiosa.*

Positivismo e religione percorrono linee perfettamente *parallele.* Per comprender ciò non fa mestieri avere una mente filosofica. Dopo le cose dette, il lettore non ignora come il positivismo — se filosofia deve chiamarsi — s'aggira nella sfera dello *sperimentabile,* e come fuori di questa sfera *non riconosca* obietto alcuno suscettibile per lui di ricerca. Ma ciò non implica *a priori* che il positivista escluda perentoriamente l'esistenza di un qualche cosa nelle ragioni del *trascendentale...*

Egli afferma soltanto di non conoscerne *nulla.* Egli aggiunge poi che questo qualche cosa, *se pur c'è,* oltrepassa il conoscibile. Dal canto suo invece la religione, qualunque ne sia il *Credo,* s'aggira per eccellenza nella sfera del *non sperimentabile.* Non ne fa argomento di ricerca, bensì di *fede.* Afferma il sovrannaturale con categorica sicurezza, ed aggiunge che è depositaria d'una rivelazione celeste..

*
* *

Diciamo ora della dottrina dell'*ignoto* professata dai positivisti.

Secondo Augusto Comte — il padre riconosciuto del positivismo francese — soltanto i fatti con le loro leggi sono conoscibili; *inconoscibili* restano le *essenze* e le

prime cause, siano esse efficenti o finali. Non altrimenti sentenzia Littré, pel quale è e resterà avvolta in perpetuo impenetrabile mistero la *realtà oggettiva* e *assoluta* sottostante i fenomeni. Egli scrive: " *Quello che si giace al di là delle nostre conoscenze* " *relative, sia esso materialmente il fondo dello spazio* " *senza limiti, sia intellettualmente il concatenamento* " *delle cause senza termine, è assolutamente inacces-* " *sibile allo spirito umano. Ma inaccessibile non vuol* " *punto dire nullo e non esistente. L'immensità tanto* " *materiale quanto intellettuale è strettamente legata* " *colle nostre conoscenze, e mercè tale vincolo diventa* " *un'idea positiva e del medesimo ordine, voglio dire* " *che, rasentandola, quest'immensità apparisce sotto un* " *doppio carattere, la realtà e l'inaccessibilità.* " (Vedi Littré, *A. Comte et la philosophie positive.*)

È nota la dottrina dell'*Inconoscibile* di H. Spencer. Per lo Spencer, come del resto pel Littré or ora citato, non v'ha dubbio sulla realtà di un primo principio, ch'egli denomina persistenza della forza... Se non che lo pone al di là dello sperimentabile, nelle sfere dell'ignoto...

CAPITOLO II.

La dottrina religiosa di A. Comte.

È nota la legge secondo la quale, a detta del Comte, si compie lo sviluppo dell'umanità: la così detta *legge dei tre stati*, lo stato *teologico*, il *metafisico* e il *positivo* (1).

(1) Comte assegna come data di questa scoperta l'anno 1822.

Qualsiasi fenomeno, o gruppo di fenomeni, può venire spiegato in tre modi diversi. Può essere ridotto, cioè, a *tre* concetti essenzialmente differenti, i quali rispecchiano i tre successivi stati mentali. Può essere spiegato con cause *teologiche*, ovvero *metafisiche*, o, infine, *positive*. Nella fase teologica dello sviluppo mentale — l'esordio, diremo così, dell'evoluzione scientifica — lo spirito umano trasporta nel mondo dei fenomeni le sue proprie sensazioni, veste, in altre parole, il mondo delle sue proprie qualità. L'uomo primitivo vede in ogni fatto l'estrinsecazione di una *volontà* che lo determina. Questa volontà egli l'imagina partire da un essere analogo a sè medesimo, benchè superiore in potenza. Così per l'uomo primitivo, pel selvaggio incapace di sollevarsi a una qualunque astrazione, i fenomeni del mondo, lungi dall'essere subordinati a leggi costanti, *dipendono essenzialmente dalla cieca, arbitraria volontà di essere imaginari.* Secondo Comte questa primitiva fase *teologica* comprende tre distinti, successivi periodi: del *feticismo*, del *politeismo* e del *monoteismo*. Da prima il selvaggio riferisce *direttamente* agli oggetti la volontà operativa delle loro manifestazioni fenomeniche. In seguito attribuisce i fenomeni *a più* esseri invisibili, ognuno dei quali, avendo una propria distinta sostanzialità, esercita anche un proprio esclusivo e speciale dominio. E infine la mente umana, riducendo a zero, per processo di eliminazione, tutti gli dèi, perviene alla concezione unitaria di un solo Iddio, del quale sono elementi subordinati tutti i fenomeni e le forze dell'universo.

Il periodo *metafisico* segna, diremo così, l'esordio

dello spirito critico. Nel periodo metafisico l'intelletto tenta i primi passi verso l'emancipazione da ogni giogo sovrannaturale. Invero, se prima egli riponeva in esseri imaginarî la ragione e la causa dei fenomeni; se nel periodo teologico non gli riesciva altrimenti che di trasportare nel mondo esteriore il concetto di sè medesimo, nel periodo metafisico — escluso ogni essere soprannaturale divino — ripone la ragione esplicativa dei fenomeni in certe entità mentali *(essenze, quiddità)*, le quali, pur non possedendo una vera e propria attività volontaria, al modo dei *feticci*, degli *dèi* e dell'*Essere supremo* della precedente fase teologica, hanno tuttavia una loro particolare natura distinta dai fenomeni, una natura, in altri termini, che fa di esse la causa *efficente* e la ragione *sufficiente* delle cose. Esempî di queste entità sono, la *forza animale* nei bruti, la *forza vegetale* nelle piante, la virtù *razionale* nell'uomo, ecc.

Inaugura finalmente l'intelligenza il suo ingresso nel terzo e ultimo periodo, il periodo *positivo*, giunto al quale il pensiero trovasi in grado di spiegare la realtà fenomenica, pur prescindendo così dal *soprannaturale* dei teologi, come dalle *essenze* dei metafisici. Gli è, in altri termini, che, pervenuti a tale fase, il pensiero, lungi dall'attribuire i fenomeni alla volontà di demiurghi o ad ipotetiche *quiddità*, li allinea razionalmente secondo l'ordine delle loro somiglianze, ossia li raccoglie in *leggi*, di cui appariscono le conseguenze spontanee e necessarie. Il pensiero « riconoscendo il posto che spetta all'uomo in mezzo al sistema universale, vien fatto consape-

vole che l'insieme dei fenomeni non soggiace alla volontà arbitraria di esseri sovrannaturali, nè dipende da essenze ideali sostantivate, bensì è necessariamente determinato dalle proprietà medesime delle cose, onde emergono leggi invariabili e costanti ».

***

Ciò premesso, in che cosa si concreta quella che diciamo *la dottrina religiosa di Comte?* Fin qui ne abbiamo esposto il lato *negativo,* l'abbiamo guardata nel suo aspetto critico. Diciamo ora qualche cosa del suo aspetto positivo.

***

Nel periodo teologico, oggetto della religione è per eccellenza la divinità, il demiurgo, sia egli un feticcio, o un ente mitologico (Ercole, Mercurio, Ermete, Diana, Venere), o il così detto Essere supremo delle religioni monoteiste, l'Allah degli arabi o il Jeova dei semiti e dei cristiani. Altrimenti, lo si capisce *a priori,* deve verificarsi nel periodo *positivo.* Relegato nei musei del passato l'antropomorfismo teologico, il quale popolava l'universo di esseri imaginarî, non resta che l'*Umanità,* e Comte non esita un istante a definirla il *Grand'Essere,* l'oggetto supremo della nuova progredita religiosità. Il catechismo cristiano-cattolico dice che, per esser buoni credenti, insomma per ben meritare di Dio, bisogna *conoscerlo, amarlo, servirlo.* Lo stesso in sostanza dice *Comte. L'umanità* fa d'uopo *conoscerla* (educazione e istruzione), *amarla* (religione), *servirla* (opere, scienza, industria, ecc.).

Ha questa religione comtiana un culto esteriore?

Senza dubbio, e consiste nell' amore dell' Umanità. Comportarsi con *benevolenza* e *simpatia:* ecco in sintesi la suprema norma dell' agire e dell'*adorare...*

Il lettore forse non ignora come in questa concezione religiosa trovarono posto così il dogma dell'*immortalità dell' anima* e della *vita futura*, come l'Olimpo dei santi della mitologia cristiano-cattolica. A misura infatti che l'uomo consacra la propria attività a prò dei suoi simili, egli acquista nella loro riconoscenza e può sperare di sopravvivere nella ricordanza dei posteri. Or bene: questa è la sola *immortalità*, la sola *vita futura* cui possano degnamente fissarsi gli occhî dell'uomo. Ed ecco pertanto come ai santi del cristianesimo, il Comte sostituisce nel suo *Calendario Positivista* gli uomini grandi, gli eroi dell'umanità, facendone una specie nuova di dèi tutelari.

Non dirò in particolare delle preghiere, dei sacramenti e delle feste consacrate, nella religione comtiana, al duplice scopo di commemorare la memoria dei *santi* e le fondamentali istituzioni della società. Nel disegno del celebre fondatore del positivismo francese non manca neppure purtroppo l'ordine sacerdotale, il quale abbraccia la triplice serie dei *medici*, dei *filosofi* e dei *preti* propriamente detti, e a capo del quale, vertice, per così dire, della piramide, sta il pontefice supremo: *Augusto Comte.* Nè dirò del dogma della Trinità, dal Comte riconsacrato, come già dall'Hegel... Questa ed altrettali... (1)

(1) Ecco le tre persone della santissima trinità, secondo il Comte: l'*umanità* (il grand'essere), la *terra* (il gran feticcio), lo *spazio* (il grande ambiente).

aberrazioni, di cui menarono gran chiasso certi critici gesuiti, sono imputabili, se mai, *personalmente* al Comte, *non al Positivismo* (1).

CAPITOLO III

La dottrina religiosa di H. Spencer.

La dottrina religiosa dello Spencer forma, diremo così, un tutt'uno con la sua teoria dell'*Inconoscibile.* Nel modo addietro spiegato, lo Spencer riguarda come oggetto della ricerca scientifica i fenomeni e le loro leggi, e relega nel campo dell'*ignoto* la loro realtà *assoluta*, l'essenza. Or bene, se oggetto della scienza è la *relatività fenomenica*, oggetto della religione, della fede è l'*assoluto.*

Lo Spencer asserisce che l'antagonismo fra religione e scienza, il quale si manifestò in forme diverse nel corso della storia, non ha in effetto ragione di sussistere nella intrinseca natura della scienza e della fede, natura, per contrario, la quale le porta a una sostanziale conciliazione. E invero: che v'ha in fondo a tutte le religioni come a tutte le scienze? Questo senza dubbio: " *Che l'universo è un problema al quale va trovata una soluzione, un enigma che fa d'uopo spiegare.* „ È questa una proposizione, la quale, per avventura, trascende tutti dogmi religiosi, una proposizione nella quale convergono armoniche tutte le fedi... E d'altra parte che v'ha in

(1) Com'è noto, il Comte, il quale ebbe a patire una grave malattia mentale prima di scrivere il *Cours de philosophie positive*, morì pazzo.

fondo a tutte le filosofie? L'identica proposizione, insomma la nozione dell'*inconoscibile*.

Come frutto delle tormentose sue meditazioni, il filosofo e lo scienziato sono pur costretti a riconoscere che al *di là* dei meri fenomeni *v'ha qualche cosa che l'umano intelletto non riesce a comprendere*. Non meno della religione, la scienza mette dunque capo al mistero, all'inconcepibile, all'ignoto.

È così che lo Spencer fissa un punto di *convergenza* fra la fede e la scienza per solito presentate come due linee *divergenti*. È, dico, su queste basi che il celebre filosofo inglese pensa di inalzare l'edificio di una nuova sintesi scientifico-religiosa, nella quale trovino definitivo componimento tutte le controversie, tutte le incompatibilità. Che se lo Spencer non può negarle; se, dico, è costretto a riconoscere presentemente, non meno che in passato, l'antagonismo in cui stanno la scienza e la religione, gli riesce nondimeno facile sentenziare doversi queste controversie, questo antagonismo, non già all'intrinseca natura della fede e della scienza, ma piuttosto allo stato temporaneo di imperfezione di entrambe. Mentre, infatti, fino si può dire a jeri, il pensiero scientifico arrogavasi di dare al problema dell'universo una definitiva soluzione, vuoi colle vedute del panteismo, o dell'ateismo o del materialismo, le religioni, indistintamente, pretendono di possedere la stessa soluzione, e vorrebbero, ove lo potessero appena, imporla alla scienza...

Quest'ultima s'è finalmente persuasa come non le sia possibile assurgere a una soluzione definitiva del problema *metafisico* dell'universo... Al contrario, la religione, lungi dall'imitare la scienza nel ri-

spettare e lasciar impregiudicato e insoluto il gran mistero, dichiara ognora di possederne la chiave. In questo stato di cose ogni pensiero di conciliazione è assurdo. La conciliazione si effettuerà soltanto il giorno in cui a fianco della scienza, convinta esser suo còmpito lo spiegare il mondo *fenomenico* e *relativo*, la *religione* non esiterà ad affermare come obietto della sua fede è un *mistero assoluto*...

***

Questa teorica religiosa dello Spencer, più che la corrispondente teorica di A. Comte addietro esposta, è stata oggetto in Inghilterra e fuori di molte discussioni.

Nella sua prefazione ai *Principes de philosophie positive par Auguste Comte* (Paris, 1868, pagg. 62-66), Emilio Littré combatte vigorosamente il tentativo spenceriano di conciliazione della scienza e della fede nel concetto unitario e supremo dell'*inconoscibile*. E lo combatte con forza di pensiero l'Ardigò in Italia nel saggio su l'*Inconoscibile di H. Spencer e il positivismo* (vol. II delle *Opere filosofiche*).

È nota la dottrina di Hamilton, per cui la *conoscenza* e la *credenza* implicano due oggetti opposti: il *relativo* e *l'assoluto*, accessibile il primo, inaccessibile il secondo. La dottrina spenceriana dell'*inconoscibile* ne è, in sostanza, una ripetizione. Ma nella seconda parte della teorica in parola, Hamilton professa un principio che la filosofia di Spencer esclude perentoriamente. Hamilton ammette che se la nozione di un dio personale deve rigettarsi dal punto

di vista razionale; se insomma l'esistenza di un dio legislatore e giudice deve logicamente negarsi, dal punto di vista psicologico e morale fa invece d'uopo affermarla. Alla maniera, in sostanza, di Kant, egli fa del *sentimento morale* l'unica fonte della fede in dio. Perchè, chiede il dottor Mausel, lo Spencer, il quale ha accettato e ripetuto la parte *negativa* della dottrina hamiltoniana, ne rigetta la parte *positiva?*

La risposta di Spencer inchiude, sto per dire, tutto un capitolo della sua dottrina religiosa. Lo Spencer prova a sua volta come la nostra credenza nell'Essere supremo, se può avere una base, gli è soltanto nella ragione, non già nel sentimento. Invero ogni operazione del pensiero consiste sempre nel riconoscere le relazioni tra le cose. Noi pensiamo e concepiamo l'universo siccome l'insieme degli obietti *relativi*. Va da sè che siamo tratti a mettere questo insieme di obietti in relazione a qualche cosa di *non relativo*, val come dire all'*assoluto*...

Ma pervenuta a ciò, chiede lo Spencer, può forse la mente umana penetrarne la natura, *o anche solo rappresentarsela in qualche modo?* No, senza dubbio. Infatti, il pensare consiste essenzialmente nel produrre e riconoscere relazioni, *dove invece l'assoluto trascende qualunque relazione.* In altre parole, dal momento che l'assoluto passa traverso lo staccio dell'umana ragione e vi diventa concetto, idea, perde la sua assolutezza e si trasforma in una *relatività* (1).

(1) Qui Spencer ripete Kant, (v. *Critica della Ragion Pura*, dove parla dell'Antinomia

Se così è, che penseremo, continua Spencer, delle *religioni*, poichè *tutte*, niuna esclusa, lungi dal limitarsi *ad affermare l'assoluto*, pretendono di conoscerne la natura e quel ch'è peggio di rappresentarlo?

Anche lo Spencer in sostanza afferma l'assoluto, Dio, ma si rifiuta recisamente di concepirlo sotto qualsiasi forma. Per lo Spencer *Dio apparisce l'Essere inconcepibile e spoglio di qualsiasi attributo.* Per ciò vero tipo di religioso si dirà colui, il quale, mentre riconosce l'Assoluto da per tutto, fa tacere lo stolto desiderio di penetrarne l'essenza. Che il supremo principio, Dio, non debbono essere concepiti entro alcuna forma finita, *relativa*, ecco per Spencer il cardinale postulato della religione.

Qual'è infatti, chiedesi il positivista inglese, l'errore di tutte le religioni? L'*antropomorfismo*.

Ogniqualvolta l'uomo è tentato a formarsi un concetto qualunque della divinità, è tratto senz'avvedersene a foggiarsela a sua propria imagine e somiglianza. Le attribuisce le qualità e le doti che sono proprie della nostra natura. Il *feticismo*, il *politeismo* e il *monoteismo* non sono che forme diverse e successive della evoluzione subìta dal concetto antropomorfico per cui il selvaggio attribuisce al suo feticcio la propria umana personalità. Gli è così che si comprende come tutte le diverse forme religiose, dal feticismo più rozzo al più elevato monoteismo, valgano sostanzialmente lo stesso; sono, in altri termini, « le migliori, possibili, ciascuna pel suo periodo storico », tutte essendo un naturale portato dell'umanità medesima, « la quale atteggia e dispone le proprie credenze antropomorfiche in quella guisa

che meglio risponda alle contingenze speciali e alle condizioni della sua epoca ». La questione, dice Spencer, non consiste già nel vedere se le credenze dei chinesi, dei pagani, ecc., fossero *in sè* vere o false; non consiste già nel decidere se tali credenze eserciterebbero una buona influenza *sopra di noi,* bensì e soltanto si riduce a decidere se dette credenze esercitarono una buona influenza sui popoli che le professarono.

Conclusione sulla dottrina religiosa di A. Comte e H. Spencer.

Scopo nostro non è quello, dicemmo, di discutere la tale o tal altra teoria positivista; espositori, non critici, abbiamo, nelle pagine che precedono, chiarito nelle sue linee fondamentali, sia la dottrina comtiana come la spenceriana, per quel tanto che parci poter bastare alle esigenze del volume; ci siamo tenuti lontani da qualsiasi considerazione comparativa. Non sembri soverchio perciò che, chiudendo il capitolo, spendiamo ora due parole sui caratteri differenziali delle teoriche così esposte; non dispiaccia al lettore che formuliamo un piccolo, per quanto modesto, giudizio critico intorno al loro valore.

* * *

E in primo luogo, come contrassegno caratteristico pel quale la dottrina, poniamo del Comte, si differenzia dalla dottrina spenceriana, è, almeno a parer mio, questo: la *determinatezza* e insieme la *materialità*, la *ponderabilità,* per così esprimermi, dell'oggetto

a cui detta dottrina si riferisce, voglio dire l'*Umanità*, sostituita dal Comte al posto sin qui occupato dal dio delle rivelazioni. Il *dio* di Comte non ha più niente a che vedere col dio braminico, o buddistico, o maomettano, o cristiano... La concezione braminica, buddistica, maomettana, cristiana, viene, come dissi, relegata dal Comte tra i fantasmi del periodo *teologico* dello sviluppo mentale umano. Una concezione sì fatta cade, a ben riflettere, non tanto in forza di alcuna critica dottrinaria, quanto in forza di una legge storica, anzi, direi meglio, di una legge storico-psicologica, ossia della legge per la quale l'uomo, all'esordio della vita intellettuale è tratto irresistibilmente a foggiare sul proprio stampo le cause o la causa dell'universo, mentre abbandona in seguito via via, il primitivo antropomorfismo per elevarsi a concezioni sempre meno antropomorfiche, finchè — pervenuto alla maturità mentale — vede nell'universo l'azione di leggi naturali, e non ha più bisogno per spiegarne i fenomeni di ricorrere all'ipotesi teologica della divinità, nè tampoco all'ipotesi metafisica delle sostanze.

Lo Spencer a sua volta non converge il sentimento religioso sopra alcun obietto *determinato*. Egli non discute dell'~~esistenza o meno di un Essere~~ supremo e non si preoccupa nè di definirlo, nè di negarlo, nè di sostituirvi alcuna cosa che ne erediti gli attributi. Credete voi, sembra dire lo Spencer ai filosofi di tutte le scuole, che la realtà oggettiva, l'assoluto, siano suscettibili di spiegazioni e di determinazioni? ebbene, in tal caso la vostra spiegazione, la vostra determinazione non possono non essere antropomor-

fiche. In ciò l'errore capitale, in ciò il peccato originale, per dir così, delle dogmatiche. Ma siate discreti e limitatevi a dire che questo *assoluto* è *inconoscibile*, e sdegnate come tale di circoscriverlo in qualunque modo entro le categorie del pensiero. Affermatene, *sentitene*, anzi, in voi e fuori, in ogni punto dell'universo, la ineffabile esistenza, ma rifuggite dalle definizioni.

Augusto Comte, filosofo francese, genio per eccellenza latino, bandisce, è vero, l'idea antropomorfica di Dio dal tempio della filosofia; combatte, e nega la *rivelazione*, mena un colpo mortale alle teocrazie... Ma — e qui per avventura consiste il lato manchevole del suo sistema — egli si sforza in ultima analisi di *sostituire* la *sua* religione così detta *positiva* alle teologie... In sostanza egli inaugura l'éra di un nuovo *sacerdozio*, di una nuova *chiesa*. (Noi abbiamo di passata accennato come nel sistema positivista-religioso del Comte trovino posto così l'immortalità dell'anima, come la vita futura e la trinità). Quella di Comte parmi perciò, più che altro, una geniale parafrasi della dogmatica cattolica...

PARTE TERZA

IL POSITIVISMO E LA MORALE

Schiarimento preliminare.

Un pregiudizio abbastanza generalizzato e radicato per non meritare d'esser preso in considerazione è quello a mio vedere che nega alla moderna filosofia positiva i titoli per creare una vera e propria dottrina etica all'infuori delle vecchie idee metafisiche e religiose, e in particolare all'infuori del cristianesimo e del cattolicismo. Si dice: « Positivisti sin che volete in psicologia, in storia, in sociologia... — ve lo concediamo — ma non parlate di *morale*. Quest'ultima, infatti, non potendo imperniarsi fuor che nell'idea di un assoluto, voi positivisti non potreste toccarla senza distruggerla... Astenetevene! »

E si aggiunge: « A che mai perder tempo ad elaborare nuove dottrine etiche, dal momento che il vangelo cristiano (a parte la pregiudiziale del suo carattere divino) — a cui vi concediamo di consentire o di dissentire come meglio vi aggrada — sintetizza nondimeno, pei credenti come pei liberi pensatori, il *non plus ultra* dell'eccellenza in fatto di

verità morali? Sarebbe mai possibile infatti concepire una qualunque dottrina etica fuori dell' orbita dei precetti evangelici che sono quelli in sostanza ne' quali da duemila anni l'umanità cristiana viene educata? Invero: per aver diritto a esser seguìta, la dottrina etica dei positivisti dovrebbe pur consacrare nel suo credo le verità evangeliche. E in tal caso sarebbe una inutile ripetizione. Che se d'altra parte, per amor di novità vi contraddicesse, dovrebbesi *a priori* condannarla, siccome falsa e sovvertitrice. In quest'ultima ipotesi il positivismo farebbe opera riprovevole. »

***

Siffatti ragionamenti rispecchiano senza dubbio l'attitudine mentale di molti. Per avventura l'idea che sia impossibile parlar di un Bene, di un dovere morale senza necessariamente annettervi un'adeguata dose di assolutezza e di universalità, e sovratutto l'idea che, fuori dell'orbita evangelica, riesca vano trovare un principio stabile su cui inalzar la dottrina dell'etica, sono tuttavia, lo ripeto, malgrado la propaganda intensiva dei pensatori positivisti, radicate più che non appaja. Lungi dal confutarle — ci penserà la storia più assai della filosofia! — urge per noi spiegarle. Provvede a ciò la *psicologia*, la quale, analizzando le idee e ricostituendone la genesi dai cenni iniziali della loro formazione, trova nei due preconcetti poco sopra riferiti, la presenza di elementi atavici, i quali, necessariamente, trascendono l'orizzonte di una qualunque disamina dottrinaria.

Non ignora il lettore come sino, si può dire, a jeri religione e morale formassero una cosa sola. I sociologi ci spiegano come, specialmente nell'infanzia della società, il clero avochi, non pure la funzione religiosa, il rito, ma altresì la funzione morale. È insomma la religione, e per essa il sacerdote che si fanno interpreti del bene e del male e conseguentemente, in questa o nell'altra vita, retributori e vindici del merito e del demerito. Questa fusione dura a lungo. Sto per dire che è l'ultima a scomparire. Nel caso particolare del cristianesimo la cosa presentasi anche più complicata, appunto per la ragione che l'evangelo cristiano consacra massime etiche, le quali hanno raccolto e raccolgono (a ragione o a torto ora non c'interessa di stabilire) l'universale consenso. Osserverò altresì, in tesi generica, come, perchè possa effettuarsi realmente una differenziazione fra l'etica e il credo religioso, sarebbe necessario ridurre quest'ultimo a un puro e semplice atto di fede filosofica, vale a dire a un atto di fede, il quale potesse reggersi indipendentemente da qualsiasi pratica o culto esteriore. Il che, nello stato attuale delle coscienze in Europa e in America, sembra per lo meno lontano...

***

Ciò premesso, che cosa vuol essere questa seconda parte del presente fascicolo? Nient'altro che una esposizione delle odierne teorie etiche positiviste: un'esposizione, ripetiamo, pura e semplice, e cioè all'infuori del valore scientifico di esse teorie e delle polemiche che hanno suscitato.

Nostro intento si è di dare al lettore un'idea chiara, per quanto sintetica, di ciò che i positivisti più celebrati hanno nella seconda metà del secolo XIX scritto e pensato in fatto di dottrine morali. Al di là dell'orizzonte storico in cui s'aggirano teologi e mistici, c'è un altro orizzonte, anzi ci sono altri orizzonti ne' quali il pensiero positivista batte l'ali vigoroso. Chi non lo sapesse lo sappia. A chi lo sapesse torni gradito rifare, nel breve circuito di poche pagine, il cammino percorso, e abbracciare nelle linee maestre, fondamentali, l'intero disegno, prima analizzato ne' particolari. Non ad altre esigenze risponde l'ordine della trattazione.

CAPITOLO I.

La morale nel positivismo inglese.

(Spencer e S. Mill.)

H. Spencer.

L'opera fondamentale in cui lo Spencer ha consegnato quello che potrebbe definirsi il suo *credo etico* è, com'è noto, il libro su *Le basi della morale.*

Nel concetto spenceriano — si capisce *a priori* come non potrebbe essere altrimenti — la morale, emancipata da ogni teologismo e sovratutto da ogni metafisico criterio assoluto, rientra, al pari della psicologia e della sociologia, nell'orbita generale del pensiero positivo moderno. Per tal modo l'etica del

filosofo inglese si presenta più che altro come una *forma* del suo evoluzionismo... Vediamo di darne, benchè a brevi tratti, un'idea chiara.

***

Qual'è, chiede lo Spencer, l'oggetto della scienza morale? *La retta condotta.* Orbene: per intendere veramente la medesima, per positivamente determinarla, fa d'uopo anzitutto riferirla alla condotta umana considerata nella sua totalità. Ma poichè questa stessa condotta umana rientra a sua volta nel ciclo più vasto della condotta di tutti gli esseri viventi, necessità esige che si esordisca da quest'ultima per giungere alla concezione scientifica di quella. L'uomo non è pei positivisti, come pei teologi, il prodotto speciale di un determinato atto creativo, bensì la risultante, *l'ultima risultante*, di tutta una evoluzione organica, un graduale e spontaneo prodotto del vivente universo... (1). Lo Spencer insiste nel rilevare come i buoni e tristi effetti delle nostre azioni, lungi dall'essere tali *per caso*, rappresentano in realtà il risultato necessario della natura stessa delle cose...

Da ciò egli è logicamente tratto alla conseguenza che il moralista debba chiedere alla *cosmologia* criterî e le norme fondamentali dell'umana condotta. In altre parole le leggi medesime delle cose, *in quanto esprimono ciò che torna necessario sia alla nostra esistenza, sia all'esistenza di tutti gli esseri viventi, debbono, dice lo Spencer, essere in ultima analisi assunte come regole etiche fondamentali.*

(1) Vedi in BIBLIOTECA DEL POPOLO: *L'Origine dell'Uomo secondo la teoria darviniana.* ora in corso di stampa

*
* *

Ma qual'è la legge che presiede alla vita cosmica in generale e quindi anche in particolare alla vita dell'uomo? Ecco, secondo lo Spencer, un primo quesito, per non dire il quesito preliminare, *pregiudiziale* dell'etica scientifica. Gli è infatti alla stregua di questa legge, continua lo Spencer, che occorre guardare così la condotta cosmica in generale, come l'umana in particolare. Ma anzitutto, prescindendo da qualsiasi preconcetto etico, che cosa si intende per *condotta?* Lo Spencer risponde: *l'acconciamento di determinati atti, di determinate operazioni a un fine determinato.* È da questo punto di vista che il filosofo inglese, abbracciando in uno sguardo sintetico tutta la serie dei viventi, costituisce quella che propriamente possiamo chiamare la *sua* teoria della moralità.

*
* *

Noi dobbiamo, dice Spencer, lasciar da parte quegli organismi, i quali per la stessa loro straordinaria semplicità sembra non operino ad alcun fine determinato... Una *prima*, elementare forma di condotta ci è possibile rintracciare in quei viventi, i quali *adattano* le loro azioni allo scopo di *conservarsi*, di compiere, direbbesi quasi, il proprio ciclo individuale senza oltrepassarlo, senza progredire più oltre. Vengono poi, ascendendo la scala zoologica, quegli organismi la cui condotta è *adattata* allo scopo di allevare la prole ed assicurare la continuità della specie. E finalmente viene la condotta umana, ossia

di quei viventi i cui atti sono *adattati* non soltanto alla pura conservazione *individuale*, al puro allevamento della *prole* e alla *continuità della specie*, ma ad altri scopi, e sovratutto i cui atti, mentre provvedono a questi fini determinati, non impediscono agli altri individui di conseguire gli stessi fini.

Questa condotta umana, argomento della scienza morale, apparisce a sua volta suscettibile di sviluppo in ciascuna delle sue forme, mentre presenta un *limite finale*, oggetto della sua perfezione.

***

Pervenuto a questo punto della sua trattazione, lo Spencer sembra arrestarsi perplesso di fronte a un problema, il quale ha, in ogni tempo, agitato ed agita ognora la mente umana. Questa vita che viviamo è dessa in sostanza un *bene*, come pretendono gli ottimisti, o non piuttosto un *male*, come gridano i pessimisti?

Spencer l'affronta e risponde: non è l'una nè l'altra cosa, o meglio è un bene o un male, a misura che reca o un *aumento* o una *diminuzione* di sensazioni piacevoli. Quella *condotta*, la quale favorisce la vita, reputeremo *buona*, in quanto reca una somma di risultati *piacevoli*. Al contrario reputeremo *cattiva* quella condotta, la quale, non favorendo la vita, porta seco una somma di risultati *penosi*. E se invero, osserva lo Spencer, noi poniamo mente come in sostanza le sensazioni gradevoli accompagnino di norma atti favorevoli alla vita, mentre all'opposto le sensazioni penose accompagnano gli atti che la distruggono; se d'altra parte consideriamo come il

piacere, vuoi egoistico o altruistico, fa capolino in fondo a ogni concetto etico, non ci parrà *a priori* strano il criterio differenziale lumeggiato sopra. Non è forse il concetto del piacere, insomma, di uno stato gradevole del sentimento, quello, in ultima analisi, il quale si annida in fondo alle diverse dottrine morali che fanno capo alla perfezione, alla virtù, alla vita futura, ecc.? Ci riesce tanto inconcepibile, dice Spencer, un qualunque concetto morale spoglio della nozione del piacere, come l'idea di un oggetto qualsiasi all'infuori della nozione dello spazio.

***

Qui ci avviciniamo per avventura alla parte più originale, più brillante della teorica spenceriana. Esaminando lo sviluppo *progressivo* della moralità umana, lo Spencer trova che questo stesso sviluppo è l'indice di una necessità indeclinabile, necessità per la quale ogni vivente è tratto ad adattarsi nel miglior modo al suo ambiente esteriore. Questo *adattamento* di sè stessa all'*ambiente* vitale, l'umanità lo raggiunge via via per gradi evolutivi nelle epoche storiche... Giorno verrà forse in cui tale adattamento sarà completo. E allora l'immoralità esulerà dal mondo... Giorno verrà, dice lo Spencer, in cui i ritmi, le oscillazioni perpetue che agitano la condotta degli uomini si comporranno in un equilibrio finale...

***

Ma per giudicare della *condotta perfetta* ci varremo forse dei criterî offerti dal teologo, dal metafisico o

dall'utilitarista? No, senza dubbio; e invero questi criterî presentano tutti il comune difetto di trascurare il nesso necessario in cui stanno congiunti gli effetti alle cause, vuolsi dire le azioni umane e i loro risultati. L'*Utilitarismo* si avvicina senza dubbio alla verità quando giudica la bontà e la malvagità delle azioni dalle loro buone o tristi conseguenze; ma, a parte il suo carattere empirico, esso è inetto a darci alcuna regola *certa*. L'utilitarista può sì dirci: a tali determinate azioni *seguono* tali determinati danni o vantaggi; ma è impotente affatto a dirci se i danni o vantaggi in parola vi *conseguano* necessariamente, e se nella stessa guisa vi *conseguiranno* in avvenire. Tornando all'argomento, lo Spencer fa della *massima felicità di tutti e di ciascuno* la meta finale verso la quale sono volte le umane azioni. Ne emerge il corollario che il criterio valutativo delle buone e delle cattive azioni venga fondato sopra questa meta. Buone si diranno le azioni le quali vi si conformano, cattive quelle che la contrastano.

***

Lo Spencer mantiene, com'è noto, la distinzione della moralità in *relativa* e *assoluta*.

Assolutamente buona reputa quella condotta morale, la quale produce un piacere assolutamente puro, vale a dire un piacere in cui non è alcuna mistura di pena.

La morale *relativa* ha per obietto la condotta imperfetta, quella condotta in altri termini la quale riesce più consentanea alla comune degli uomini

date le *odierne* condizioni sociali. Dal punto di vista delle medesime, niente di più evidente che la Morale Assoluta debba arrestarsi al posto di puro *ideale*. Le leggi imprescrittibili della vita, del cosmo e della società ci attestano la forza di alcuni principî fissi ed essenziali ad ogni consorzio umano. Orbene: sono appunto questi principî che costituiscono la moralità assoluta, la quale, mentre non cerca la propria base, il proprio criterio direttivo nelle aeree regioni dell'*in sè* e del *trascendentale*, domanda alle stesse leggi cosmologiche e umane l'*Imperativo Categorico* onde affermarsi.

***

Un duplice ordine di norme addita il filosofo inglese. Le une hanno riguardo a quelle azioni le quali concernono il nostro benessere individuale *disgiunto* dal benessere altrui; le altre invece si riferiscono ad azioni le quali debbono essere valutate in rapporto all'altrui benessere considerato disgiuntamente dal nostro. A questo proposito lo Spencer, lungi dal proporre norme assolute e universali, dichiara che la misura del nostro operare va affidata alla prudenza e al senno pratico, tenuto calcolo che si danno casi in cui necessità esige che ci contentiamo di operare nel modo meno triste possibile.

***

Non meno originale rilevasi lo Spencer nell'esame *soggettivo* del problema etico. Egli non fa della morale una facoltà fondata sopra l'essenza stessa del-

l'uomo, al modo che la concepirono fin qui i metafisici tradizionalisti, ma una facoltà onninamente organica, vale a dire connaturata all'organismo fisiologico quale lo abbiamo avuto in eredità dai nostri antenati. Ognuno di noi porta, per così dire, già bell'e fatta nel proprio cervello l'idea del giusto e dell'onesto, nella stessa guisa, poniamo, che un animale porta seco nascendo i naturali istinti della sua specie. Il concetto che le idee morali, le idee del giusto, dell'ingiusto, del lecito, dell'illecito, ecc. siano *innate*, è il prodotto di un'illusione, di un'illusione, in altre parole, per la quale siamo tratti a considerare, siccome piovuti dal cielo nella così detta *coscienza*, idee e stati psicologici che vi sono invece fissati dal lavoro secolare dell'eredità organica. Il carattere sacro, obbligante, autorevole che innegabilmente rivestono alcune fra le fondamentali norme morali, non implica perciò alcun metafisico attributo, non costringe il moralista a uscire dall'àmbito dei fatti umani e naturali...

***

Chiarita per tal modo ne' suoi canoni fondamentali la teorica dello Spencer, non dispiaccia al lettore ch'io qui riproduca a commento dell'esposto un efficacissimo squarcio del Sergi. Lo stralcio dalla sua introduzione alle *Basi della Morale,* che abbiamo tentato di riassumere:

« Come l'ideale biologico è l'adattamento com-
« pleto alle condizioni di esistenza per l'individuo,
« l'ideale della moralità è l'adattamento completo
« alle condizioni sociali. E come l'adattamento alle

« condizioni di esistenza avviene mercè le fun-
« zioni fisiologiche compiute normalmente mercè
« quelle condizioni, così l'adattamento sociale si
« produce per quelle azioni che costituiscono la con-
« dotta quando sono compiute normalmente, secondo
« richiedono le condizioni della convivenza. L'ideale
« spenceriano è un risultato che si produce per evo-
« luzione, un risultato che apporta la perfezione del-
« l'individuo nella società, collo scemamento dei sa-
« crifici che suppongono imperfezione di adattamento,
« anzi con l'abolizione di ogni sacrificio, che si ot-
« tiene con la conciliazione dell'egoismo coll'al-
« truismo. L'individuo, approssimandosi all'ideale,
« non perde nulla, non sacrifica niente, ma pei modi
« di condotta morale guadagna l'adattamento com-
« pleto, e con ciò la perfezione e la felicità. La fe-
« licità adunque dell'utilitarismo (1) non si ottiene
« nè per sovvertimento sociale, nè per distruzione
« della famiglia, nè per abolizione della proprietà;
« la perfezione dell'utilitarismo non si ottiene per
« lo sviluppo esagerato dell'egoismo, non per l'in-
« curia del benessere altrui, non per la negazione
« di ogni sentimento. Ma invece l'una e l'altra si
« raggiungono collo svolgimento successivo delle po-
« tenze umane, collo svolgimento delle attività utili
« all'individuo, alla famiglia, alla società, col rico-
« noscimento completo dei diritti di ciascuno e di
« tutti, contemperando gli interessi individuali cogli

(1) Qui il Sergi cita evidentemente la parola utilitarismo in senso molto largo. Ricordi in merito il lettore l'obiezione che lo Spencer fa all'utilitarismo.

« interessi collettivi, *colla cessazione dello stato di* « *guerra*, che è indice di imperfezione, e delle ag- « gressioni positive e negative. La più elevata per- « fezione morale apporterà la diminuzione e la « cessazione dell'obbligazione morale, che è una « costrizione delle azioni secondo il giusto e il « buono; gli uomini dovranno esercitare una con- « dotta morale senz'alcun costringimento estrinseco « od intrinseco, ma spontaneamente, come azioni « abituali e comuni, senza veruna coscienza di ob- « bligazione. La dottrina morale di Spencer trova « lo stato presente dell'Umanità come transitorio, « come una fase dell'evoluzione della condotta mo- « rale, ed inaugura il perfezionamento di questo « stato coll'evoluzione lenta e continua, che conduce « all'adattamento completo della razza umana, alla « cessazione dei mali dell'esistenza, quindi alla ces- « sazione dei dolori che conseguono, cioè alla com- « pleta soddisfazione delle condizioni necessarie di « esistenza. »

Stuart Mill.

(vedi dell'A. *Utilitarismo — Logica*).

Anche nel sistema di Mill, del pari che nella teorica di Spencer, il principio di *causalità* è assunto come principio-base della dottrina morale. Mill esordisce infatti con l'osservare che, nello stesso modo che ogni fenomeno avviene in natura come *conseguente* invariabile e uniforme di un determinato antecedente o gruppo di antecedenti, compresi sotto

il nome generico di *causa*, così nell'ordine etico ogni azione, ogni atto umano si verifica sempre in rapporto a determinati antecedenti, o complesso di motivi, di desiderî, di disposizioni psicologiche, che ne sono la *causa*. La condotta dell'uomo rientra, in altre parole, pel Mill, non meno che per lo Spencer, nei quadri della causalità universale.

***

I sistemi dell'etica tradizionale sono tutti quanti imperniati, com'è noto, nella dottrina della *libertà morale*, nel *libero arbitrio*, dottrina per la quale ogni uomo ha la facoltà di scegliere il bene o il male, di determinarsi per azioni buone o malvagie. Come il lettore rileverà *a priori*, non entra una tale dottrina nei canoni dell'utilitarismo del Mill, il quale apertamente e senza complimenti la rigetta. La coscienza, dice Mill — questo taumaturgo della metafisica scolastica — non è, come si pretende, un attendibile testimonio della libera volontà quando essa afferma che, avanti di determinarci ad un atto qualsiasi, siamo padroni di operare in sensi opposti; essa invero attesta solo quel che siamo o facciamo, non già quel che saremo o faremo... Le azioni nostre, niuna eccettuata, sono inscindibilmente connesse ai loro antecedenti, nè riesce possibile concepirle *a sè*.

***

Sbaglierebbe nondimeno di grosso colui il quale da queste premesse concludesse *a priori* avere il Mill aderito a una qualsiasi forma, esplicita o lar-

vata, di *fatalismo*. I desiderî e i motivi, scrive Mill, non ci trascinano in modo *fatale*, ed è sempre possibile a un desiderio e a un motivo *più forte*, prevalere sui desiderî e sui motivi meno intensi. Il vero è che l'uomo possiede, entro certi limiti, il potere di modificare il proprio carattere, e riesce talora a migliorarlo, purchè lo voglia e lo desideri. Nel volume *Logica*, al libro IV, cap. II, § 3, si leggono in proposito parole espressive: « Questo senti-
« mento della facoltà che abbiamo di modificare se
« vogliamo il nostro proprio carattere, è quello stesso
« della libertà morale onde abbiamo coscienza. Un
« uomo sentesi moralmente libero quando sente d'es-
« sere, non lo schiavo, ma l'arbitro delle sue abitu-
« dini e tentazioni, e che, pur mentre cede alle
« medesime, sa che potrebbe loro resistere, e che,
« se desiderasse di respingerle del tutto, non gli
« occorrerebbe per ciò desiderio più energico, ch'ei
« non si senta capace di provarne. »

***

Notevole nel Mill la dottrina della *responsabilità* da cui sembrerebbe *a priori* allontanarlo, la premessa negazione della *libertà morale*. Anzitutto il Mill rileva che la *responsabilità* come la *sanzione* che ne è inseparabile è un *fatto*, non un'astrazione suscettibile di dispute dottrinarie. Responsabilità suona castigo, punizione insomma di un atto, indipendentemente dal concetto quantitativo o qualitativo della *libertà morale* o della *necessità* insito al medesimo.

Che importa lo stabilire se, ad esempio, un cri-

mine sia il risultato della *libertà* o della *necessità*, dal momento che esso crimine offende, viola le condizioni della sociale convivenza? Resteremo forse dal punirne l'autore, in omaggio alla mancata *libertà morale* e quindi in omaggio a una sentimentalistica irresponsabilità? A questa stregua, dice Mill, dovremmo rispettare anche la belva, perocchè nessun filosofo metafisico, nessun teologo cattolico verrà mai ad affermarci che essa uccide col sussidio della libertà morale...

Questa dottrina è stata, com'è noto (e lo abbiamo chiaramente dimostrato nel compendio di *Sociologia Criminale* (1), adottata all'unanimità dai cultori della moderna scuola positiva, pei quali se non esiste, o esiste solo nel campo dell'astrazione e delle dispute dottrinarie, la *libertà morale* dell'uomo, esiste sempre invece la costui *responsabilità sociale*; responsabilità sociale, ripetiamo, senza la quale sarebbero ogni momento frustrate le ragioni della comune sicurezza, per non dire che sarebbero scosse dalle fondamenta le basi del consorzio umano.

***

Ma qual'è, chiedesi il Mill, lo *scopo* finale della nostra esistenza? qual'è la meta d'ogni nostro desiderio? Senza dubbio la *felicità*. E quando il Mill scrive *felicità*, intende integrarvi tutti gli svariati fini della vita, la virtù, la superiorità, la gloria, la ricchezza, ecc., ne' quali non dobbiamo vedere che delle *forme* dell'aspirazione verso la felicità, val quanto dire verso il benessere materiale e morale.

(1) Vedi Biblioteca del Popolo, fascicolo N. 316.

La felicità è dunque la meta della nostra esistenza, e l'assumerla a criterio valutativo della moralità significa liberar quest'ultima dalle pastoje della scolastica e del misticismo, per poggiarla solidamente sul suo vero terreno. Nè si dica che la *felicità* per sè stessa implica il trionfo dell'egoismo e che per ciò deve *a priori* condannarsi come incompatibile con la morale. Non è vero che l'uomo sia tutto egoismo, ed è d'altra parte assurdo che egoismo e altruismo siano due termini irriducibili. Il vero si è che noi, talvolta, proviamo piacere a far del bene ai nostri simili, a sacrificarci per essi, a estrinsecare in varî modi i sentimenti della simpatia e della pietà... Noi desideriamo di vivere in armonia con le persone che ci circondano, e spesso siam tratti a dar loro prove di affetto. Ciò significa che fra l'egoismo assoluto (finzione metafisica) e l'assoluto altruismo corre tutta una serie di gradazioni, di stati morali che non sono propriamente nè l'uno nè l'altro, stati morali in cui tanto l'egoismo, quanto l'altruismo si integrano a vicenda. Da questo punto di vista, afferma Mill, la morale dell'*utilitarismo* fa propria l'aurea sentenza di Gesù: « *Fate ai vostri simili quello che vorreste fatto a voi stessi, amate i vostri simili come voi medesimi.* »

***

E a che riducesi d'altra parte, esclama il Mill, il concetto di *felicità,* se non, in ultima analisi, al concetto di *utilità?* Invero, se riflettiamo, noi troviamo l'*utile* in fondo a qualsiasi manifestazione della morale attività, ad esempio nella così detta soddisfa-

zione della *virtù per sè stessa*, nella *giustizia*, ecc. A comprender ciò ne ajuta, per avventura, più che l'analisi psicologica, l'indagine storica. Senza dubbio originariamente la *virtù*, quella in altri termini che è chiamata tale, coincide con quelle azioni le quali sono utili o all'individuo o alla collettività. Gli atti o le azioni *dannose* sono senz'altro qualificati cattive e immorali. La virtù viene quindi desiderata in origine come strumento di benessere e di vantaggio privato e pubblico... Che se oggi possiamo desiderarla per sè stessa, all'infuori cioè del concetto di utile che vi è annesso, ciò avviene solo, in quanto ciascuno di noi mentalmente e incoscientemente depura, per così esprimerci, l'idea di virtù da ogni estrinseco concetto, ne fa un' idea *astratta*. Il proclamare dunque la *felicità* come criterio della valutazione morale, torna lo stesso che proclamare l'*utilità*.

***

Giunto a questo punto, il Mill affronta risoluto il problema dell'*obbligatorietà morale*.

Egli dice: La felicità generale è il fine ultimo dell'umana condotta, e, ciò posto, l'*utilità* rappresenta il criterio massimo del bene e del male, come del giusto e dell'ingiusto. Ma se così è, qual mai forza — Imperativo Categorico — ci *obbliga* a fare il *bene* e a fuggire il *male?* In altre parole: qual'è la base e la ragione dell'*obbligazione morale?*

***

Nel libro su l'*Utilitarismo*, cap. III, si legge:
" *La forza obbligatoria sta sempre in una somma*

" *o complesso di sentimenti ai quali bisognerebbe far*
« *violenza per commettere un atto ingiusto; e quando*
" *pure si effettuasse tale violazione, probabilmente si*
" *incontrerebbe più tardi sotto forma di rimorso.* „

Gli è come dire che la fonte dell' obbligazione morale, e quindi della sanzione, lungi dall'essere *fuori di noi*, è in *noi stessi*, in una parola nell'umana *coscienza*, nel *sentimento del dovere*. L'uomo normale prova, dice il Mill, una spontanea ripugnanza a compiere atti disonesti, egli indietreggia davanti a una violazione del dovere come davanti a un'impossibilità. *Ecco in che ha radice l'obbligazione morale.* I sentimenti sociali, continua Mill, sono integrali della nostra natura, essendochè lo stato sociale ci è abituale, necessario. Ma l'idea di società implica necessariamente quella di eguaglianza, e quest'ultima si risolverebbe in parola vuota di senso, se non poggiasse sul vicendevole rispetto degli interessi di tutti. Gli uomini sono dalla lor propria natura e dalle esigenze sociali tratti a lavorare insieme, a identificare con la cooperazione progrediente i fini particolari degli individui in un fine unico e comune, a considerare il rispetto dei reciproci diritti come condizione *sine qua non* della vita e della prosperità sociale. La morale utilitaria intende perciò a inculcare la credenza che ogni individuo debba armonizzare i proprî sentimenti e fini coi sentimenti e coi fini dei proprî simili, unica via per la quale raggiungesi il massimo della felicità, e che, allorquando questo stesso massimo della felicità sarà raggiunto, la morale avrà insieme toccato il massimo della sanzione.

Infine la morale utilitaria insegna come questa fusione del bene *individuale* col *generale*, stabilita nella nostra mente, se non nella realtà, costituisce quel che chiamiamo la *coscienza morale.*

Conclusione
sulla morale nel positivismo inglese.

Riandando ora a larghi tratti i concetti fondamentali delle esposte dottrine morali dello *Spencer* e del *Mill* a fine di pervenire a una qualche conclusione critica in merito alle medesime, considerate come espressioni del positivismo inglese, una proposizione sola ci sembra sufficiente a chiarire ciò che pensiamo: *le dottrine etiche del Mill e dello Spencer risentono per eccellenza del carattere inglese, per non dire ne sono il portato inevitabile.*

Nella prima parte dell'odierno capitolo ho esposto la teorica di Spencer e ho dimostrato come questa teorica s'aggiri in sostanza intorno all'idea dell'*evoluzione*, intesa a sua volta come legge dell'universa natura. La teorica del Mill, per converso, si impernia da capo a fondo nel criterio *utilitario*, anzi nel concetto di *utilità* ch'egli identifica con la felicità, con la bontà e la giustizia. Quella di Spencer fu detta morale *evoluzionista,* questa del Mill morale *utilitarista,* tanto che passano per due distinte, per non dir avverse teoriche. Non qui ci perderemo in discussioni comparative. Malgrado gli appunti che lo Spencer, nel modo addietro riferito, move alla tesi dell'*utilitarismo,* questo è certo: che all'utilitarismo lo Spencer attinge la parte essenziale

della sua dottrina. Sotto questo aspetto, benchè in forma diversa e con diverso particolare andamento, possiamo considerare lo Spencer come un continuatore di Hume e Beutham, di Hutcheson e Smith.

Più largo, più brillante e, alle esteriori linee, più geniale il disegno di H. Spencer, non direi però che risponda in tutto e per tutto alle esigenze del metodo induttivo, anima del pensiero positivista. Lo Spencer costruisce una *sua* teoria della moralità, la quale, come tutte le teorie *soggettive*, è suscettibile di critiche e di negazione, del pari che le teorie precedenti degli scolastici e ultramondani di tutte le scuole. Invero, fino a quando il principio dell'*evoluzione* lo si applica alla materiata natura, è possibile, per dir così, istituire un controllo, e cioè vedere se sul detto principio entrano o meno i fatti della natura stessa. Ugualmente dicasi se in luogo di fenomeni chimici o biologici trattasi di fenomeni sociali. Anche qui è possibile vedere induttivamente come e quanto possa assumersi a lor propria legge generale il principio dell'evoluzione. Ma tosto che dai *fatti* fisici, chimici, sociali, psichici, ecc., passiamo alla teoria morale per fare del principio in parola l'anima della teoria medesima, la cosa cambia aspetto, trattandosi allora di assumere il principio medesimo come astrazione, e di *dedurne* le logiche conseguenze. Il progresso mentale dapprima *induttivo* diventa ora *deduttivo*. Il pensatore costruisce la *propria* teorica morale con rigore matematico, ma senza più preoccuparsi se risponda o meno alle esigenze di quel metodo sperimentale,

dal quale, come positivista, non dovrebbe mai allontanarsi...

In ciò, sia detto di sfuggita e con tutta la riverenza alla gloria e al genio del sommo filosofo inglese, la critica che, a parer mio, può farsi alla teorica spenceriana dal punto di vista del positivismo.

La stessa critica, non c'è forse bisogno ch'io la chiarisca, può estendersi al Mill. Anche il suo libro su l'*Utilitarismo*, come *Le basi della morale* di H. Spencer, è eminentemente *deduttivo*. In sostanza il Mill, posto il principio che felicità e utilità sono una cosa sola, affermata l'identità fra la *virtù*, la *giustizia* e l'*utile*, non si preoccupa che di cavare da questo stesso principio delle conseguenze, per non dir anzi *tutte* le conseguenze di cui esso è capace.

Ora io non voglio discutere l'identità stabilita dal Mill, e quanto essa risponda o meno alla *realtà* positivamente accertabile. Dico soltanto che il Mill, stabilita questa stessa *identità*, non s'è curato d'altra cosa fuor che di spremerla con tutte le risorse della logica, e soggiungo altresì che in quest'opera il Mill è riuscito a perfezione.

Ho detto, esordendo, che le dottrine di cui parliamo sono, in qualche modo, l'indice dello spirito inglese. Quest'ultimo, com'è noto, è eminentemente *pratico*, e come tale schivo dalle nebulosità metafisiche. Il Mill e lo Spencer, benchè quest'ultimo forse meno dell'altro, hanno tradotto nelle loro teorie etiche questo spirito, spastojando la morale dai lacci del *trascendentale* e facendone un tutt'uno con le leggi naturali che governano la materia e l'uomo.

Di ciò specialmente il pensiero moderno deve essere grato allo Spencer e al Mill, di avere cioè, benchè in forma diversa, bandito la credenza che il così detto *ordine morale* non è altra cosa che lo stesso *ordine di natura*...

CAPITOLO II.

La morale nel positivismo francese.

(A. Comte — E. Littré)

A. Comte.

Nell'enciclopedia filosofica del fondatore del positivismo francese, la morale s'innesta, per così esprimerci, sulla Sociologia, pur formando una disciplina a sè, distinta da ogni altra. Il Comte concepisce l'etica siccome divisa in due parti. Nella prima si tratta della natura umana individuale, nella seconda delle regole della condotta. Quella potrebbe definirsi la scienza, questa l'*arte* morale. È chiaro però rilevare come nel concetto comtiano queste due parti formino un tutto unito. Invero riescirebbe impossibile, dice Comte, determinare le norme del retto e conveniente operare qualora non si partisse dalla conoscenza di noi medesimi.

Gli è così che il Comte delinea quello che potremmo dire l'organismo della *morale,* la quale, dal suo punto di vista, dipende principalmente dalla biologia e dalla sociologia, la prima illuminandola sulla natura dell'uomo *fisico*, l'altra sulla natura

dell'uomo *sociale*. Come il lettore rileva, A. Comte vuol farla finalmente finita con le *astrazioni* della metafisica.

***

È abbastanza nota la dottrina psicologica del Comte. Egli parte in sostanza dal concetto frenologico di Gall, e riduce la complessa vita psichica umana a tre grandi ordini di facoltà: le *affettive*, le *operative*, le *intellettuali*.

Le prime si polarizzano, diremo così, in due specie di sentimenti: l' *egoismo* (personalità *individuale*) e l'*altruismo* (personalità *sociale*), a norma che hanno per fine noi medesimi ovvero gli altri. Il Comte non s'arresta a ciò, ma, facendo un'analisi originale dell'egoismo, dimostra come quest'ultimo abbracci due serie di interessi, la prima *diretta* od *individuale*, la seconda *indiretta* o *sociale*. Forme di egoismo *diretto* giudica Comte l'istinto *conservativo* e la tendenza al *perfezionamento*; forme di egoismo *indiretto* giudica l'orgoglio, il bisogno di superiorità, la vanità, ecc.

Passando il Comte a trattare del *carattere*, egli lo definisce quell'attività mercè la quale gli atti umani con la prudenza e il coraggio e la costanza pervengono al loro fine.

Viene infine lo spirito, la vita intellettiva, che si estrinseca nelle due forme dell'espressione o linguaggio e del concepimento, il quale si risolve a sua volta in contemplazione e meditazione.

Importa notare come nel concetto di Comte, mentre la psiche è scomposta in tante facoltà elemen-

tari (circa 18), i tre grandi ordini di queste facoltà, di cui ora abbiamo tenuto parola, debbono intendersi l'uno all'altro collegati. Secondo il Comte l'imperio ne spetta al cuore, a cui fanno capo sia le operazioni intellettuali, sia i moti del carattere. Il cuore diventa nella psicologia comtiana il supremo dominatore e moderatore della vita operativa e della intellettiva, mentre apparisce il teatro della lotta incessante fra l'*egoismo* e l'*altruismo*, fra gli istinti *personali* e gli istinti *sociali*, lotta nella quale è, si può dire, tutto l'essere umano.

***

Fin qui però, come il lettore rileva, il Comte fa della *psicologia*, non dell'etica nel senso particolare e proprio della parola. Se non che, giunto a questo punto della sua analisi, il positivista francese domanda: qual'è il massimo problema etico? E lo formula nei termini che seguono: *procurare il predominio della socialità, di guisa che la nostra condotta debba conformarsi non già all'egoismo, ma all'altruismo, come a sua propria norma direttiva.*

***

L'arte etica, dice il Comte, ha per oggetto così di prescrivere le azioni che siamo tenuti di compiere, come di sviluppare i sentimenti morali che debbono esserci di incentivo e di sprone a ben operare.

Norma sicura e pratica è quella senza dubbio che ci insegna ad apprezzare l'altrui stima e considerazione. L'essere tenuti in pregio dai nostri simili può certo valere come ricompensa dei nostri sforzi;

l'uomo, pertanto, si studierà di operare in maniera da meritar sempre l'approvazione degli altri, mai il dispregio.

Il Comte fa della prevalenza dei sentimenti *sociali*, insomma dell'*altruismo* su l'*egoismo* il gran problema dell'etica positivista. Pel Comte è buono e degno di lode qualsiasi atto inspirato dai sentimenti *sociali*, e per converso è triste e riprovevole ogni atto il quale germini dall'*egoismo*. Alla domanda: che cos'è la *virtù?* che cosa il *dovere?* La risposta del Comte è questa: *la virtù consiste nel sacrificio di sè per gli altri. Il dovere consiste nel sentimento che ci spinge a rendere ai nostri simili il massimo di servigi, proporzionatamente alle nostre forze personali e alle circostanze in cui ci troviamo.*

Il carattere transitorio e mutabile della virtù si spiega con ciò, che, variando le condizioni sociali col variar dell'assetto politico, economico, religioso, ecc., varia anche necessariamente *il criterio valutativo* degli atti umani. In altri termini, quelle azioni le quali, poniamo, erano favorevoli al benessere della società greco-romana, possono essere sfavorevoli al benessere della società contemporanea. Se dunque in Grecia e in Roma erano tenute in pregio, se erano lodate come *virtuose*, oggi possono avere perduto tutto il loro valore.

***

Vivre pour autrui, ecco la suprema norma direttiva della morale positivista, quale la concepisce il Comte. Il progressivo e continuo perfezionamento dell'umanità, ecco, secondo il Comte, a che si riduce,

in sostanza, il *bene*, ecco l'*imperativo categorico* dell'etica positivista. Le massime evangeliche su l'amore e la fratellanza sembrano, sto per dire, poca cosa al nostro filosofo, il quale, d'altra parte, non le trova scevre da un qualche calcolo egoistico. Perciò egli si fa banditore e apostolo di una morale nuova, la quale ci comanda il bene degli altri *per sè stesso*, non più come fa l'evangelo, perchè dobbiamo riscuoterne dopo la morte la mercede, il premio. All'uomo, schiavo dell'egoismo, al cristiano cattolico, al gesuita, i quali, pur facendo il bene, non dimenticano sè medesimi nell'atto stesso che si sacrificano per gli altri, rallegrandosi della ricompensa egoistica che li attende al *di là* della tomba, il Comte grida: *riguarda il tuo bene individuale come mero stromento del bene altrui*. Egli respinge l'*eterna salute* delle teologie e del cattolicismo; egli non promette nulla all'uomo che oltrepassi la sfera modesta della propria coscienza, della coscienza collettiva, voglio dire della considerazione altrui.

Come il lettore avrà senza dubbio rilevato, la concezione morale del Comte forma un tutt'uno con la sua concezione religiosa. Principio e fine dell'una come dell'altra è l'*Umanità*, per non dire una Umanità pervenuta allo stadio *positivo* del proprio sviluppo mentale. In questo stadio, all'emancipazione della scienza dalle astrazioni della metafisica e dai demiurghi delle teologie succede l'emancipazione della morale dalla religione, nella quale, fino si può dir a jeri, era immedesimato, e insieme l'emancipazione dello stesso sentimento religioso dai fantasmi antropomorfici e paurosi del soprannaturale.

E. Littré.

Per il *Littré*, come pel *Comte*, la morale non è altrimenti che la scienza dei mezzi più appropriati per trasformare fatalmente l'egoismo in altruismo pel bene maggiore della collettività e dell'individuo.

La scuola inglese, di cui poco addietro, trattando dello Spencer e del Mill, ci siamo occupati, fa, in sostanza, della evoluzione psicologica dei nostri sentimenti, sotto l'influenza dell'ambiente sociale, delle leggi e dell'educazione, il punto d'appoggio delle proprie conclusioni. La scuola francese si fonda di preferenza sulla *fisiologia*, rintraccia la genesi dell'altruismo nel nostro organismo fisico. Lo vediamo chiaramente nel Littré. Secondo il suo modo di vedere, i sentimenti egoistici ed altruistici onde ha vita tutta l'etica, non sono che le trasformazioni di due tendenze essenziali a tutta la natura vivente. I fenomeni morali, scrive Littré, hanno senza dubbio una origine organica: « *Pour la trouver il faut aller jusqu' à la trame de la substance vivante, en tant qu'elle s'entretien par la nutrition et se perpétue par la génération... Cette subtance vivante a des besoins; s'ils ne sont pas satisfaits, elle périt soit comme individu, soit comme Espèce.* »

Ma quali sono i bisogni primitivi e irriducibili della sostanza vivente? Due: *nutrizione* e *riproduzione*. Complicate, dice Littré, il primo istinto e avrete l'amor proprio, l'interesse personale, il desiderio del potere, tutte insomma le forme dell'amore

di sè (1). Complicate il secondo e avrete l'amore degli altri, l'interesse collettivo, il sacrificio di sè, tutte, in una parola, le forme dell'altruismo. « *La nécessité de aimer est imposée fondamentalement par l'union des sexes pour que la substance vivante subsiste comme espèce. A mesure que l'enfant se développe, son organisation, tant viscérale que cérébrale, disposée conformément à la sexualité le prepare peu à la vie altruiste* ».

***

Ma come mai questi bisogni di nutrizione e generazione, affatto fisiologici in origine, si trasformano in bisogni morali? Ecco come ragiona il Littré: il processo, egli dice, onde hanno origine i fenomeni morali è analogo al processo onde hanno origine i fenomeni intellettuali. «.... *des deux parts il y a un apport sur lequel le cerveau travaille, cet apport est l'œuvre des faits externes pour les phénomènes intellectuels ou idées; il est l'œuvre des sensations internes pour les phénomènes moraux ou sentiments. Dans les deux cas le cerveau est organe élaborateur, non créateur.* »

La lotta che si stabilisce fra i due ordini di bisogni e di sentimenti, gli egoistici e gli altruistici, costituisce la vita morale.

In questa lotta, reale nell'individuo non meno che nell'umanità, il positivismo francese intravede il trionfo dell'*altruismo*.

(1) Così è chiara l'espressione *istinto di nutrizione* del Littré, vuol dire, in senso lato, istinto di conservazione.

La biologia, scrive Littré, ne fornisce la prova. Essa considera come *inferiore* ciò che è semplice o primordiale (tali sono le funzioni della *nutrizione*). Considera invece *superiore* ciò che è complesso e più sviluppato (tali sono le funzioni della *riproduzione*). L'altruismo risponde dunque a un grado superiore dell'evoluzione umana.

« *La notion de l'humanité, se dégageant, resserve l'egoisme et dilate l'altruisme.* »

La meta a cui tende per ciò la storia è l'universale fratellanza come portato della tendenza insita alla sostanza vivente, in forza della quale essa è tratta a conservarsi e accrescersi (riprodursi) come *individuo* e come *specie*. Nella sua forma cosciente l'altruismo diventa la simpatia, la benevolenza, la beneficenza...

Littré scrive: « *Quand la sympathie est capable de*
" *nous porter au sacrifice, quand elle se montre vive*
" *et ardente comme en quelques belles âmes, c'est qu'il*
" *y entre un effluve de ce sentiment puissant qui est*
" *l'amour... L'idée sociale la plus large où il pénètre*
" *a été nomée fraternité.* „

Conclusione
sulla morale nel positivismo francese.

Non dispiaccia al lettore che, ancora in merito al positivismo francese, come già in merito al positivismo inglese, ci fermiamo un momento per rilevarne, a mo' di conclusione, il carattere saliente, differenziale. Abbiamo detto, parlando delle dottrine di H. Spencer e S. Mill, che entrambe si imperniano

sul concetto di *utilità*. Abbiamo anche detto come, sotto questo punto di vista, il Mill e lo stesso Spencer possono considerarsi i continuatori di Beutham. Orbene: su quale concetto imperniasi nel positivismo francese la dottrina etica? La risposta è facile: sull'*altruismo*. Sia che interroghiamo il Comte, sia che ci volgiamo al Littré, i due luminari del positivismo francese, per sapere in che cosa essi ripongano quello che E. Kant chiama l'*imperativo categorico*, insomma la norma direttiva del bene e del male, una parola sola serve loro di risposta: l'*altruismo*.

Il *Comte* e il *Littré* si attaccano perciò alle tradizioni umanitarie dell'*Enciclopedia*, riproducono nelle loro dottrine, benchè a più sicuri colori e a tratti più maschî, il vago sentimentalismo umanitario dei filosofi del secolo XVIII, del materialismo giacobino chè scrisse la *Dichiarazione dei diritti dell' uomo* ed esaltò la *Dea-Ragione*. Per un altro aspetto questa dei positivisti francesi si differenzia dalla dottrina degli inglesi. Essa è, voglio dire, animata da un soffio di idealità, da uno spirito di apostolato, il quale manca assolutamente alle pagine di Spencer e di Mill. Lo stile di Comte ha qualche cosa come di profetico che trascina. L'eleganza del Littré seduce... Fredde, aride, al confronto, sono le pagine dei filosofi inglesi.

Senza dubbio tanto il Comte quanto il Littré esagerano nel fondere quasi in una cosa sola la *psicologia* con la *morale*. Nè d'altra parte può disconoscersi che la *psicologia* del Comte risenta un po' del materialistico, e si direbbe che risponda piuttosto

alle esigenze archetipe di un disegno *aprioristico* che non alle esigenze del metodo positivo. Ma non riguarda il còmpito nostro discuter ciò, fosse pure di sfuggita. Quello che, al disopra di ogni controversia, dobbiamo e possiamo dire, si è come la morale del positivismo francese — l'etica di *Comte* e *Littré* — sia incontrastabilmente *nobile*. Essa fa dell'*altruismo* la propria norma direttiva, e concepisce come inseparabili il bene e la felicità dell'individuo col bene e con la felicità sociale. Fondata su le ragioni della vita e della storia, non domanda al trascendentale alcun punto d'appoggio. Non ne ha bisogno. La sua epoca si inizia con l'aprirsi di quello che Comte definì il terzo stadio dell'evoluzione mentale umana, il *positivo*. E la sua *missione*, il suo còmpito storico, gli è quello di sostituirsi alle varie forme di morale teologica, per affrettare il definitivo trionfo dell'umana fratellanza...

Milano, agosto 1903.

ARDIGÒ...

INDICE DELLE MATERIE



INDICE DELLE MATERIE

PARTE PRIMA.

Arturo Schopenhauer. - La vita e la figura del filosofo.

La nascita — Il padre — Primi studî — Vocazione per la filosofia — È osteggiata dal padre — Curioso dilemma — Morte del padre — Studî di Arturo — Il trattato su *La Quadruplice radice*, e l'accoglienza fatta al medesimo dalla madre di Schopenhauer — Soggiorno di Arturo a Weimar — Dissensi fra madre e figlio — Una lettera di Giovanna Schopenhauer — A 29 anni Arturo medita l'opera: *Il mondo come volontà e rappresentazione* — Viaggia in Italia, poi passa a Berlino — Delusioni — Frecciate di Schopenhauer contro i filosofi universitarî — Incidente fastidioso — Schopenhauer accusato e condannato — Ritorno in Italia — Amarezze di Schopenhauer — Sua incrollabile fede in sè stesso — Schopenhauer si stabilisce a Francoforte — Nomignoli strani affibbiatigli — Nel 1836 scrive un saggio su la *Volontà nella natura*, che vien premiato dalla R. Accademia di Drouthein (Norvegia) — Insuccesso toccato l'anno seguente al saggio sul *Fondamento della morale*, da attribuirsi al tono sconveniente col quale Schopenhauer vi aveva trattato i filosofi contemporanei —

PARTE SECONDA.

La filosofia.

PREFAZIONE

La filosofia di Schopenhauer, apprezzata tardi in Germania, salita poi a tanta celebrità in Italia, Francia, Inghilterra, America, costituisce certamente, a parte il suo valore teorico, uno dei più interessanti e curiosi fenomeni psicologici della intellettualità moderna.

Prescindendo infatti dall'innesto che una mente critica vi può studiare del buddismo orientale sul tronco del pensiero europeo — com'è noto Schopenhauer si dichiara *discepolo* di Kant — è senza dubbio notevole l'affermazione pessimistica del filosofo tedesco se considerata come *sintomo*, dirò forse meglio, come espressione dell'animo contemporaneo.

Se tale invero non fosse, come spiegheremmo il fascino immenso esercitato ognora da questa che E. Quinet definisce la filosofia del *nulla* e della *disperazione*, su centinaja e centinaja di ammiratori, discepoli, seguaci, fra illustri e oscuri?

Io non entro nella tesi prediletta a Schopenhauer: *il male, e quindi il dolore, sono inerenti alla essenza stessa del mondo.*

Penso sovratutto che l'aderirvi o il respingerla *a priori* dipenda non tanto dal suo valore intrinseco, quanto dal *temperamento* personale di chi ne fa oggetto di studio.

Scopo mio nel presente fascicolo è stato quello di esporre sinteticamente le idee fondamentali della filosofia di Schopenhauer; *espositore*, quindi, non critico, io ho tentato, nelle brevi pagine che presento, di riassumere a larghi tratti i fondamentali principî e le cardinali conclusioni del sistema di Schopenhauer, e l'ho tentato non senza forse audacia, pur nondimeno di buon grado, a fine di invogliare il lettore ad aprirne e meditarne per proprio conto le opere.

Troverà il lettore nella prima parte di questo fascicolo alcune sommarie notizie sulla vita, sulle abitudini e sulle idee di Schopenhauer. Penso che, quantunque scarse, serviranno al criterio critico del lettore, desideroso di entrare nella *psicologia* del pessimismo schopenhaueriano

La seconda parte riguarda l'esposizione della dottrina metafisica e della dottrina morale di Schopenhauer

Qui ho creduto utile far un po' di posto anche alle idee dell'Hartmann, come del più illustre suo discepolo

Invero, un qualunque sistema filosofico non si studia e non si giudica *soltanto* sulle opere del creatore; per ben comprenderlo e convenientemente apprezzarlo fa

anche d'uopo studiarne gli sviluppi nelle opere dei discepoli.

L'ultimo capitolo: *La filosofia pratica*, è tutta una raccolta *selezionata* di aforismi. E per ciò mi sono valso della bella traduzione italiana del chiarissimo dott. Oscar Chilesotti, assai benemerito del Schopenhauer.

C. E. A.

Milano, maggio 1903.

LA FILOSOFIA DI A. SCHOPENHAUER

PARTE PRIMA

Arturo Schopenhauer

La vita e la figura del filosofo.

« Prima di morire desidero fare
« questa confessione: Odio la na-
« zione tedesca a motivo della sua
« infinita stupidità ed arrossisco di
« appartenerle.

« A. SCHOPENHAUER. »

« *Sulle alte vette deve regnare la*
« *solitudine.*

« A. SCHOPENHAUER. »

« Nel cimitero di Francoforte sul Meno c'è una lapide di granito nero del Belgio, mezzo nascosta da arbusti sempre verdi Porta l'iscrizione· *Arthur Schopenhauer*, e nient'altro, non ha nè data nè epitaffio Il grand'uomo che ivi riposa, così la volle Egli non desiderava avere sulla sua tomba iscrizione più lunga; desiderava di essere ricordato nelle sue opere, e quando un giorno il suo amico, dott Gwinner, gli chiese dove de·

siderava essere sepolto, egli rispose: « Non importa il luogo; la posterità saprà trovarmi » (1).

Questa risposta ci dà a *priori* un'idea dell'uomo...

***

Arturo Schopenhauer nacque a Danzica il 22 febbrajo 1788, un venerdì. Esiste tuttora, benchè trasformata, la casa in cui vide la luce, e porta il N.° 117 della Heiligengeiststrasse. Il padre, Enrico Schopenhauer, valente uomo d'affari, s'era messo da parte una cospicua fortuna. I biografi riferiscono tratti singolari di quest'uomo.

Trovandosi una volta per caso tra gli spettatori di una rivista di truppe a Postdam, fu notato dal re Federico, il quale il giorno seguente lo fece chiamare nel suo gabinetto. Scopo dell'invito era di persuadere Schopenhauer a stabilirsi in Prussia; ma il fiero repubblicano rifiutò categoricamente. Federico era per lui l'oppressore della sua città natìa e ne sdegnò il favore.

La madre del nostro filosofo, Giovanna Enrichetta Troisiener, figlia di un membro del senato di Danzica, era donna di non comune intelligenza e fu anche autrice applaudita di parecchî lavori letterarî oggi dimenticati.

Sottomessa nel marzo del 1793 Danzica dai Prussiani, la famiglia Schopenhauer esulò nella Pomerania svedese e finalmente fissò dimora ad Amburgo. Ma da questo momento la vita degli Schopenhauer diventa una sequela si può dire ininterrotta di viaggi, ai quali partecipò coi genitori il picolo Arturo, che si trovò per tal modo di buon'ora a contatto delle celebrità contemporanee: Klopstock, Nelson, la Staël, ecc.

***

Verso i quindici anni, manifestatasi nel giovanetto un'accentuata tendenza, meglio forse si direbbe una

(1) *Arturo Schopenhauer, la sua vita e la sua filosofia*, di E. ZIMMERN, traduzione italiana del Courth. — Milano, Dumoulard, 1887.

vera passione per la filosofia, implorò dal padre il permesso di percorrere gli studî collegiali, ma inutilmente, chè il padre s'era fitto in capo di farne un negoziante. È curioso lo strattagemma escogitato da Enrico Schopenhauer a fine di guarire il figliuolo dalle fisime metafisiche. Egli lo pose nell'alternativa di scegliere fra un viaggio traverso la Francia, l'Inghilterra e la Svizzera, e la tessera di matricolino d'un'Università.

Nel primo caso si trattava naturalmente di abbandonar per sempre ogni idea di studî filosofici e di darsi corpo ed anima agli affari...



La morte del padre (1804?) cambiò l'indirizzo della sua carriera. La vedova, indole un po' vana e bizzarra, era la negazione degli affari; Schopenhauer, ormai libero di sè, potè darsi tutto ai suoi studî diletti, alla meditazione di Aristotile, di Platone, di Spinoza, di Kant, unitamente allo studio della zoologia, della botanica, della mineralogia, della fisica, della chimica, della giurisprudenza, delle lingue, dell'etnografia, della musica.

Nel 1813 lo troviamo a Jena conseguire la laurea di dottore in filosofia e segnalarsi con la nota tesi: *La quadruplice radice del principio della ragione sufficente*, che simbolizza in germe tutto il suo grandioso sistema filosofico.

È nota l'accoglienza che la madre fece al lavoro del figlio.

Avendole Arturo presentato a Weimar copia della sua tesi, essa non dimostrò per la medesima neppure « l'interesse che un semplice conoscente prende al lavoro di un amico.. »

« — La quadruplice radice? disse Suppongo che sarà un libro per uso dei farmacisti »

« È perdonabile — scrive affettuosamente lo Zimmern — l'altera risposta fattale da Arturo

« — Sarà letto, madre mia, quando delle tue opere non si troverà più una copia neppure nei solai »

A Weimar Schopenhauer frequentò Gœthe che lo ebbe in molto pregio, e strinse amicizia con Federico

Mayer « che lo iniziò alla saggezza antica dell'India, particolarmente al buddismo ».

A proposito della permanenza di Schopenhauer a Weimar, val forse la pena di riferire un aneddoto:

« In una società alcune ragazze si burlavano del giovane dottore in filosofia, il quale s'era ritirato soletto nella nicchia d'una finestra, collo sguardo severo, evidentemente assorto ne' suoi pensieri, mentre il resto della compagnia era radunato intorno alla tavola.

« Un signore vecchio ed aristocratico (1) si avvicinò alle fanciulle chiedendo la causa della loro allegrezza.

« — Fanciulle, disse allora Gœthe con accento di rimprovero, lasciate quel giovane in pace, fra poco egli sarà cresciuto al disopra delle nostre teste... »

***

Son troppo noti i dissapori di Schopenhauer con la madre ch'egli accusava di dilapidare il proprio patrimonio, e dalla quale era accusato di misantropia, di umor dispotico, di megalomania.

Per molti e molti anni il più gran dispetto che si potesse fare al filosofo era quello di chiamarlo il figlio della *famosa Giovanna Schopenhauer.*

« Per essere felice — scriveva ad Arturo la madre « poco prima del suo arrivo a Weimar — ho bisogno di sapere che tu sei felice, ma non di essere « testimone della tua felicità. Ti ho sempre detto che « è difficile vivere con te, e più ti conosco più sento « crescere questa difficoltà, almeno per me. Non te lo « nasconderò, e fin che sarai quello che sei vorrei fare « ogni sacrificio piuttosto che convivere teco. Apprezzo « le tue buone qualità, e ciò che mi separa da te non « viene dal tuo cuore: è il tuo carattere esteriore, non « il tuo essere interno; sono le tue idee, il tuo modo « di giudicare, i tuoi costumi; in una parola non v'è « nulla che riguardi il mondo esteriore in cui andiamo « d'accordo. Il tuo cattivo umore, le tue lagnanze per « cose inevitabili, il tuo sguardo cupo, le opinioni stra-

(1) Gœthe.

« ordinarie che emetti come tanti oracoli, che nes-
« suno può permettersi di combattere; tutto ciò mi turba,
« esercita sopra di me una certa depressione, senza es-
« serti utile. I tuoi eterni bisticci, le tue lagnanze sulla
« stoltezza del mondo e sull'umana miseria mi procu-
« rano delle notti cattive e sogni spiacevoli. »

Ho creduto bene di dare ospitalità a questa lettera perchè, a parte la luce che projetta sulla natura dei dissensi che separarono Schopenhauer dalla madre, essa ha l'inestimabile valore di un documento per chi voglia farsi un'idea delle movenze del carattere di Schopenhauer e sovratutto della derivazione della costui filosofia pessimista dalle condizioni anormali della sua psiche...

***

Non aveva che 29 anni quando si pose a meditare e scrivere: *Il mondo come volontà e rappresentazione,* che fu pubblicato poi a Lipsia nel 1819.

Quanto Schopenhauer stimasse quest'opera, è noto a tutti.

Ecco le sue stesse parole:

« ... Il caso, sovrano padrone di questo mondo di ra-
« gione, mi darà vita e pace per pochi anni soltanto.
« Amo l'opera mia come una madre ama suo figlio.
« Quando sarà pronta, quando sarà nata, allora esso (1)
« userà del suo diritto e chiederà un compenso per la
« dilazione accordatami.

« Però, se in quest'epoca di ferro dovessi soccombere
« prima di averla terminata, questi tentativi incom-
« pleti, questi studî siano dati al mondo come sono;
« forse sorgerà poi qualche spirito affine, il quale saprà
« congiungerne i frammenti e trovarne il pensiero fon-
« damentale. »

Pubblicata l'opera e in seguito distratto dalla nascita di un figlio naturale, passò in Italia e fu a Venezia e a Napoli, studiando ovunque attentamente il carattere

(1) Intendi il caso.

degli Italiani o in particolare il cattolicismo, sul quale ci lasciò curiosi giudizî.

Nel 1820 risolse di recarsi a Berlino e tenere quivi un corso di lezioni. Lusingavasi di trovare uditori e simpatia. Sperava infine di poter fra non molto occupare qualche cattedra universitaria. Ma fu deluso. Invece dell'entusiasmo, o quanto meno della benevolenza che si aspettava, trovò freddezza e vuoto. Si capisce l'amarezza di Schopenhauer! Le sue frecciate sono specialmente rivolte ad Hegel e Schleiermacher, i due filosofi alla moda, intorno ai quali si affollava la gioventù della capitale prussiana.

« Modellare la filosofia secondo il desiderio di coloro « che si trovano al potere, farne lo strumento dei loro « progetti, per ottenere danaro o impieghi, sembra a me « l'atto di una persona che riceve il sacramento per « soddisfare la fame e la sete. »

Queste parole miravano a ferire Hegel!

Altrove dice:

« Uomini come Fichte, Schelling, Hegel, dovreb- « bero essere esclusi dalle file dei filosofi, come un « giorno i mercanti e gli usuraî furono scacciati dal « tempio. »

Se non che, a parte l'indifferenza per lui del pubblico, della quale del resto consolavasi con frizzi aspri e amari, anche più amari di quelli che abbiamo riferito, gli capitò a Berlino un fatto che ne avrebbe reso spiacevole il soggiorno anche a persona meno ipocondriaca di Schopenhauer.

Vivendo in camere ammobiliate gli avvenne un giorno di scoprire che un'amica della padrona di casa aveva l'abitudine di sorseggiare il caffè colle amiche nella *di lui* anticamera.

Fatto cieco dall'ira, afferra l'indiscreta e la spinge fuori della porta; ma la malcapitata cade sul braccio destro e rimane ferita, tanto *da dichiararsi incapace a guadagnarsi da vivere* La cosa passò ai tribunali e Schopenhauer fu condannato a mantenere quella donna vita sua durante.

Quando morì, poveretta... il filosofo scrisse sul di lei certificato di morte: « *Obit anus, abit onus.* »

Chiusa la causa, Schopenhauer « scosse dagli stivali la polvere di Berlino » e tornò in Italia, questa volta però

più tediato e sconfortato che mai, e non vi si fermò a lungo.

Nel 1833, rivalicate le Alpi, si stabilì a Francoforte sul Meno, e d'allora non intraprese più nuovi viaggi.



È stata molto lamentata la indifferenza colla quale per tre quarti, si può dire, della sua vita, i contemporanei trattarono Schopenhauer e la sua opera. E la circostanza del doversi questa indifferenza alla celebrità di altri filosofi, i quali attraevano su loro e, quasi si direbbe, monopolizzavano l'opinione pubblica e la fama, accrebbe senza dubbio amarezza ai suoi giudizî, mentre d'altra parte, non che menomargli, ingiganti a' suoi occhî il concetto del proprio genio e della futura gloria:

« Ho alzato più alto di chiunque venne prima di me « il velo che cuopre la verità. Ma vorrei vedere un « uomo che potesse vantarsi d'avere una massa di con« temporanei più miserabili dei miei.

« L'indifferenza con cui fu accolta l'opera mia, prova « o che io sono indegno del mio tempo, o che il mio « tempo è indegno di me. Nell'uno o nell'altro dei due « casi non si può dire altro che: Il rimanente è si« lenzio.

« Nel periodo che corre tra Kant e me *non v'è filo« sofia, ma soltanto ciarlatanismo universitario.* Chi « legge questi scribacchiastri perde il tempo che spende « in tale lettura. »

Altrove:

« Il mio desiderio di partecipare alle discussioni filo« sofiche del giorno non è maggiore che di scendere in « istrada per mischiarmi nelle colluttazioni del volgo.

« *La vita scorre rapidamente, e voi siete lenti nel ca« pire; quindi non avrò a godere della mia riputa« zione e il mio compenso è perduto.*

« *Colui che sta sopra un'altezza inaccessibile agli « altri deve scendere verso di loro se non vuol rima« nere solo.* »

***

La vita che Schopenhauer condusse sino alla morte nella libera città dell'impero germanico, è quella, scrive la Zimmern, di un eremita dedicato allo studio, alla solitudine.

Lo chiamavano perciò: *il pazzo eccentrico di Francoforte, l'asceta moderno, il misantropo di Francoforte, il sapiente;* però a quest'ultimo titolo onorifico potè ambire olo quando la sua riputazione cominciò a farsi strada

« Vennei empo — scrive sempre lo Zimmern — in
« cui la sua persona, che passava con passo frettoloso,
« era considerata come una delle curiosità della citta;
« il tempo in cui il padrone dell'albergo d'Inghilterra,
« ove pranzava, rispondeva a quelli che gli chiedevano
« se aveva ospiti reali: — Sì, il dottore Schopen-
« hauer. »

***

Nel 1836, dopo diciassette anni di silenzio, pubblicò Schopenhauer un trattato: *Volontà nella Natura.*

L'opera fu premiata dalla R. Accademia di Drontheim (Norvegia).

La fitta oscurità che sin qui aveva avvolto la testa del filosofo, sembrò alla fine diradarsi sotto un primo raggio di gloria.

Ma, avendo l'anno successivo ritentata la prova con un saggio sul *Fondamento della Morale,* gli accademici scozzesi gli negarono il premio più che per una ragione intrinseca, *per il tono sconvenientemente offensivo con cui lo scrittore criticava i più grandi filosofi contemporanei* (!!).

Non si può invero negare che Schopenhauer sia ca-

duto talvolta nel grossolano e fin nel grottesco, come ad esempio là ove chiama *preparatori di clisteri, leccatori di tardo* i suoi colleghi in filosofia..,

La ruvidezza di queste frasi va attribuita per buona parte alla naturale ruvidezza del suo carattere, che possiamo imaginare come in uno stato di continua tensione, pel resto alla « congiura del silenzio » che, secondo Schopenhauer, i professori delle università tedesche avevano ordito contro di lui... Ancora negli anni della gloria, allorchè la sua fronte corrugata parve spianarsi e sorridere, i consueti sarcasmi contro la filosofia universitaria non fluirono meno copiosamente alla sua penna.

Così, scrivendo dell'Oupnekhat, esce in queste parole: « Vi è più da imparare in una pagina di quei libri indiani, che in dieci volumi dei filosofi sorti *dopo* Kant. »

Schopenhauer attendeva intanto a stampare una nuova edizione del suo *Mondo come Volontà e Rappresentazione.*

Nel 1846 fece la conoscenza di Giulio Frauenstädt, col quale poi entrò in intimità e nel quale trovò un discepolo affezionato oltre che un propagandista entusiasta della sua filosofia.

Nè a Scopenhauer sfuggivano i progressi che quest'ultima faceva ogni giorno, ben che lenti e attraverso ogni sorta di ostacoli.

« Sorge — scrive — una congregazione silenziosa, che io vorrei più clamorosa... » alludendo allo stuolo di discepoli che lo veniva di mano in mano attorniando...

Il vero battesimo della gloria non venne prima del 1851.

Pubblicò in quest'anno l'ultimo suo grande libro intitolato: *Parerga e Paralipomena,* col sentimento di chi opera tal cosa con la quale si compie la sua « missione nel mondo ».

Per fortuna la stella di Schopenhauer era finalmente spuntata; il libro piacque. Lieto del successo, Scopenhauer diviene più amabile ed esclama soddisfatto che: « *Ognuno ora ha da ritornare alla letteratura con serietà.* »

Quanto agli avversarî, se ne consolava pensando che potrà raggiungere « l'età di novant'anni ». « Essi —

scrive — pensano che oramai sono vecchio, che presto morrò, e che tutto sarà passato per me... »

Non cessava per ciò di chiamar « birboni » i professori, e dal detestare il contegno « esecrabile » che avevano tenuto con lui...

È notevole osservare con quanta preoccupazione dei minimi particolari, nel periodo breve della gloria — gli ultimi dieci anni di sua vita — segua Schopenhauer tutto ciò che si riferisce alla sua opera filosofica... Leggeva tutto quanto lo riguardava; nelle riviste come nelle opere filosofiche cercava ansioso cenni e critiche del suo sistema; s'era *persino* riconciliato coi giornali tedeschi, dappoichè s'occupavano di lui...

Nel 1855 un ritratto ad olio di Schopenhauer fu molto ammirato all'esposizione di Francoforte. Nel 1859 un'ammiratrice di Schopenhauer, la signorina E. Ney, ne scolpiva la testa così artisticamente « che nessuno degli artisti di qui (intendi di Francoforte) avrebbe potuto farlo altrettanto bene ».

E, soddisfatto, scrive:

« *Vedete che la gloria cresce come un incendio; cioè non procede in ragione aritmetica, ma in ragione geometrica ed anzi cubica. Ora i professori potranno camminare sulla testa se credono di farlo!* FRUSTA! »

I biografi ci hanno conservato i particolari della morte di Schopenhauer, dai primi sintomi del male che lo uccise, comparsi nella primavera del 1860, alla catastrofe, seguìta il 22 settembre dello stesso anno, quasi improvvisamente.

Il dott. Gwinner, medico ed esecutore testamentario di Schopenhauer, ci riferisce l'ultima visita fatta al filosofo poche sere prima che morisse. La voce di Schopenhauer non tradiva debolezza, benchè si lagnasse di palpitazioni di cuore. Non lo infastidiva, diceva, il pensiero che i vermi avrebbero roso il suo corpo; più preoccupato mostravasi dello strazio che i professori avrebbero fatto del suo spirito... Continuando la conversazione, il filosofo parlò al Gwinner del piacere che gli recava la sua celebrità; del timore che la morte non gli riserbasse il *Nirvana* tanto desiderato...

. . . .
. . . .

« Il 21 settembre, come al solito, si alzò, prese il suo bagno freddo e fece colazione.

« La sua cameriera fece entrare l'aria fresca del mattino nella stanza, poi si allontanò come le era prescritto. Alcuni momenti dopo venne il medico che trovò Schopenhauer morto, appoggiato sul canto del suo sofà. La morte per lui era stata facile, repentina, e priva di dolori. »

***

Molto senza dubbio si scrisse e si disse intorno ai tratti singolari di Schopenhauer.

Aveva una cordiale antipatia per la « plebaglia », e il solo pensiero che il potere avesse a caderle nelle mani era tale da terrorizzarlo...

Curiosi a questo riguardo i seguenti brani di una lettera scritta nel marzo del 1849 al Frauenstädt:

« . . . . Ma che tempo abbiamo traversato! Imaginatevi « che il giorno 18 settembre vi fu una barricata sul « ponte e i birbanti stavano vicini alla mia casa sparando contro i soldati che rispondevano e facevano « tremare la casa colle loro palle. Ad un tratto sento « delle voci e sento bussare alla porta chiusa della mia « stanza. Pensando che fosse la canaglia sovrana, mi « metto a fortificare la porta, mentre dal di fuori venivano contro questa colpi più forti, più minacciosi. « Finalmente riconobbi la voce dolce della mia serva: « Sono soltanto alcuni austriaci. Apro immediatamente « la porta a questi cari amici ed irrompono nella mia « stanza ventidue boemi dai calzoni azzurri per sparare « dalle mie finestre sul popolo, ma presto sembrò loro « di poter meglio ottenere il loro scopo dalla casa vicina. Al primo piano si trovava l'ufficiale osservando « il popolaccio che si agitava dietro la barricata. Mandai « immediatamente il gran cannocchiale col quale voi « avete osservato il pallone . . . . »

Questo frammento documenta il *forcajolismo* di Schopenhauer, la rara eccentricità di un temperamento irritabile al più alto grado, pieno di sospetti, di terrori, di stranezze...

Fanciullo di sei anni appena, s'imagina di essere abbandonato dai genitori, i quali, tornando da una lunga passeggiata, lo trovano col viso bagnato di lagrime. È noto come una delle massime predilette di Schopenhauer fosse questa: *È più prudente il temere che l'avere fiducia.*

Di notte il più lieve rumore bastava a farlo balzare sul letto con la mano alle pistole cariche che teneva sempre pronte. Scriveva in latino e in greco le note riguardanti i suoi affari; e gli oggetti di valore da lui posseduti si rinvennero alla sua morte nascosti nei siti più strani. Aveva l'abitudine di chiamarli con nomi finti, a fine di deludere la furberia dei ladri. Così, ad esempio, chiamava *Arcana medica* i suoi titoli di rendita.

Tutti sanno del terrore di Schopenhauer per le malattie contagiose, per le guerre e i processi. Non volle mai fidarsi del rasojo di un barbiere; portava con sè costantemente una piccola tazza di cuojo e di essa si serviva ogni qual volta pranzava in un luogo pubblico. I suoi bocchini e le sue pipe erano per la stessa ragione oggetto di una sorveglianza speciale... Caratteristici del Schopenhauer riscontriamo perciò frequenti accessi di terrore del tutto ingiustificati e ch'egli deplorava e combatteva invano.

« . . . . Quando non ho alcun motivo di inquietarmi « — scrive — appunto per questo l'inquietudine si im« padronisce di me, come se vi dovesse esistere qualche « male di cui temporaneamente soltanto sono ignaro. « *Misera conditio nostra.* »

Da Napoli fugge non appena vi scoppia il vajuolo; a Verona è oppresso dal timore d'aver pizzicato del tabacco avvelenato. Nell'età giovanile teme i processi e la tisi.

È stato detto di Schopenhauer che non fu buon patriota.

« Questo Schopenhauer — scrive Böhmer — è un sa« lamistro insopportabile. Questi filosofi antitedeschi e « irreligiosi dovrebbero essere tutti quanti rinchiusi, « pel bene comune. »

A Roma, durante il breve suo soggiorno, di cui troviamo menzione nella biografia del celebre storico e antiquario J. F. Böhnser, frequentava il caffè Greco, col poeta Rückert e col novelliere L. Schefer, ottimisti irreducibili, ed altri uomini dei più cospicui della Ger-

mania intellettuale. Ma, come pare, la compagnia di Schopenhauer non doveva esser loro troppo gradita.

Un giorno Schopenhauer proclamò che la nazione tedesca era la più stupida di tutte, in un punto solo superando le altre: *nel poter far a meno della religione*... Lo cacciarono, naturalmente, come uno scomunicato.

Il malumore di Schopenhauer contro la Germania e i Tedeschi gli detta talvolta sentenze acri, sempre espressive. Non esitava a dire di vergognarsi d'essere tedesco...

Parlando dei Sassoni, esclama:

« I Sassoni del Nord sono balordi senza essere sgarbati, e quelli del Sud sono sgarbati senza essere balordi. »

Altrove dice:

« La patria tedesca in me non si è allevato un patriota. »

Non dirò dello sprezzo di Schopenhauer per la donna ch'egli considerava unicamente come *femmina*, attribuendole cioè un valore solo sessuale. Della donna in genere dice che bisogna saperla « *rinchiudere, battere, e ben nutrire* ».

Schopenhauer ostenta disprezzo per questo sesso « di bassa statura, dalle spalle strette, dalle anche larghe, dalle gambe corte, assolutamente antiestetico .. leggiadro solo quando l'istinto amoroso l'invade .. »

Compiacevasi però ripetere con Byron: « Più che vedo « gli uomini, meno mi piacciono; tutto sarebbe bene se « potessi dire lo stesso delle donne »

La Filosofia era senza dubbio all'apice delle sue preoccupazioni, de' suoi sentimenti, de' suoi pensieri! Schopenhauer vive *per* la Filosofia, non *della* Filosofia! Da ciò la grande impronta di *sincerità* delle sue opere; da ciò anche, io credo, l'alterezza con la quale — a parte la coscienza del proprio valore — guardava i contemporanei... « Il genio — scrive Schopenhauer — è solitario. »

Altrove:

« La filosofia è come una vetta sulle Alpi; la via « ardua che vi conduce è cosparsa di pietre e di spine; « più salite in alto, più si fa deserta e malinconica. Ma « chi vi si è avviato non deve conoscere il timore; « bisogna che lasci dietro di sè ogni cosa; e finalmente « avrà cura di tagliarsi la propria strada frammezzo ai

« ghiacci. Spesso questa strada lo condurrà sull'orlo di « un precipizio, dal quale il suo sguardo potrà scendere « fino in una valle verdeggiante; la vertigine lo assa- « lirà e tenterà di trascinarlo in giù, ma bisogna che « egli resista, che si tiri indietro. D'altronde, poi, avrà « lasciato dietro di sè ben tosto il mondo. Spariranno « dal suo sguardo i deserti e le paludi, le irregolarità « della superficie del globo; il rumore delle discordie « umane non può giungere tanto in alto, e tosto all'oc- « chio del filosofo sarà percettibile la forma della terra. « Il viatore ora si trova in un'atmosfera limpida e « fresca, e potrà contemplare il sole mentre, al di sotto « di lui, tutto ancora si perde nel bujo della notte. »



Dotato di una sana costituzione, la vita di Schopenhauer scorreva, per così dire, sul binario invariabile di regole ch'egli stesso s'era imposte. Non dormiva in generale più di nove ore, e, appena alzato, tra le 7 e le 8 del mattino, prendeva un bagno freddo. Poi si vestiva e preparava egli stesso il suo caffè. Siccome attribuiva molto valore alle ore mattutine, così aveva rigorosamente proibito alla domestica di farsi vedere. Credeva ogni interruzione in tali ore nociva al cervello, ch'egli paragonava a un strumento musicale bene accordato... Lavorava così tre ore circa; poi riceveva i visitatori, ma siccome conversando era tratto facilmente a dimenticare il tempo, così la donna di casa aveva ordine di presentarsi a mezzogiorno in punto, ed era questo per i suoi ospiti il segnale di congedarsi.

Mangiava molto e volontieri conversava dopo il pranzo, credendo la conversazione favorevole alla digestione.

Dopo il pranzo tornava a casa, prendeva il caffè e riposava un'ora. La sera faceva la solita passeggiata accompagnato dal fedele cane *Ahna* (anima del mondo), Preferiva la campagna solitaria

« Ogni sito interamente incolto e selvatico, pur che « sia abbandonato a sè stesso e risparmiato dall'uomo, « sarà ornato dalla natura nel modo più squisito. »

Per ciò « affrettava col desiderio la venuta della primavera » e salutava i segni precursori di questa stagione... In estate usciva spesso l'intera giornata.

La cena di Schopenhauer era frugale: un piatto di carne fredda e mezza bottiglia di vino leggiero. Aborriva la birra.

Quando all'albergo non trovava società, se ne andava a casa, accendeva la pipa, una pipa lunga cinque piedi, e si metteva a leggere qualche pagina del Oupnekhat.

« L'Oupnekhat offre la lettura più gradevole e più « elevata che si possa trovare sulla terra; questo libro « è stato il conforto della mia vita e sarà anche quello « della mia morte... »

L'appartamento di Schopenhauer era semplicissimo; sulla scrivania, allato al busto del suo maestro europeo, Kant, stava una statua dorata del suo maestro orientale, Budda. Del resto, ritratti di Kant, Descartes e infinite incisioni di cani.

È nota l'ammirazione di Schopenhauer per gli antichi. Sovra tutti apprezzava Aristotele, Platone e Seneca.

L'inglese era la sua lingua prediletta, anche perchè apriva a lui il varco alla letteratura sanscrita ed alla sapienza indiana.

Più volte sul punto di ammogliarsi, Schopenhauer morì nondimeno scapolo, persuaso che « chi deve pensare al pane e al burro non possa più creare ».

Egli pensava — giudicherà il lettore ammogliato se a ragione o a torto — che un uomo, dal momento che s'ammoglia, si converte in una specie di cavallo da strapazzo, di guadagnapane, e soleva ripetere ai giovani: « *Il matrimonio è guerra e bisogno* »

***

È stato giustamente rilevato da molti la straordinaria impressione che al solo vederlo per la prima volta faceva su tanti la figura di Schopenhauer.

Giovane ancora, incontra un dì un vecchio signore, il quale gli si avvicina per dirgli che egli, Arturo Schopenhauer, sarebbe stato un giorno un grand'uomo.

Alla *table d'hôte*, un francese che gli sedeva dirimpetto ad un tratto esclamò:

— *Je voudrais savoir ce qu'il pense de nous autres; nous devons paraître bien petit a ses yeux!*

Narra la Zimmern di un giovane inglese, il quale ricusò recisamente di cambiar posto con le parole: « Voglio restar qui, perchè mi piace vedere la sua faccia intelligente. »

. . . .

***

Ecco con quali parole l'amico dott. Gwinner salutò la bara di Schopenhauer:

« La bara di quest'uomo raro, il quale visse in mezzo « alla nostra generazione e nondimeno ad essa rimase estra- « neo, suscita riflessioni straordinarie. Nessuno di quanti si « trovano qui presenti è legato a lui dai dolci legami del « sangue; ha vissuto solo e solo è morto. Eppure in « presenza del suo corpo qualcosa ci dice che egli ebbe « un compenso per la sua solitudine. Quando noi ve- « diamo scendere nella tomba amici e nemici, il nostro « sguardo cerca qualche godimento durevole, ed ogni « altro desiderio tace di fronte a quello ardente di co- « noscere le sorgenti della vita.

« Questa brama ardente di conoscere l'Eterno, questa « brama che alla maggior parte degli uomini vien sol- « tanto all'ultimo momento della vita, fu per lui la « compagna della sua esistenza intera. Amava sincera- « mente la verità, prendeva sul serio la vita, schivò le « apparenze vuote sin dalla sua gioventù, senza badare « che ciò poteva isolarlo da ogni rapporto umano e « sociale.

« Quest'uomo profondo e ricco di pensieri, nel cui « petto pulsava un cuore caldo e buono, trascorse la « vita come un fanciullo disgustato nel giuoco, solitario « e sconosciuto, ma sincero e fedele a sè stesso. Nato « ed educato nell'agiatezza, i pesi e le noje di questo « mondo non inciampavano il suo genio. Egli fu sempre « riconoscente per questo gran bene; non aveva che il « desiderio di meritarlo, ed era pronto a rinunciare

« a tutto quanto forma la delizia degli altri per non « venir meno alla sua missione elevata. Per molto tempo « la sua meta terrestre gli rimase velata; l'alloro che « adesso cuopre la di lui fronte gli fu concesso sol- « tanto sulla fine della sua vita, ma ferma come una « rocca stava nel suo interno la fede nella di lui missione.

« Durante lunghi anni in cui visse inosservato nella « oscurità, non s'allontanò mai d'un dito dalla sua vera « strada; si fece grigio nel servizio della scienza che « aveva scelto, non dimentico di quanto dice il libro « Esdras: *Grande è la verità e superiore a tutte le « altre cose.* »

PARTE SECONDA

La filosofia

La filosofia metafisica (1).

« Il problema del mondo non è ri-
« solto che in me. Il mondo non è
« che per la mia volontà. Io potei
« farlo, io posso disfarlo a mio pia-
« cimento. Fantasma che muovo a
« mio capriccio, lo evocai per mia
« sventura. Io posso, se il voglio,
« risospingerlo nel nulla. »

« SCHOPENHAUER. »

« Il mondo in sè stesso non è che un'enorme volontà, « che costantemente si spinge nella esistenza. »

Ecco con quali parole il signor Oxenford sintetizzò la metafisica di Schopenhauer.

Il lettore non ha certo bisogno ch'io gli ripeta come il libro intitolato: *Il mondo come volontà e rappresentazione* sia l'opera capitale — *l'opus maximum* — di Schopenhauer.

---

(1) *Il Mondo come volontà e rappresentazione* nella traduzione italiana di Oscar Chilesotti.

Vediamo piuttosto di darne, nelle poche pagine seguenti, un'idea adeguata, comunque sommaria ed elementare.

***

Ci consenta il lettore di tradurre dal bel libro del Ribot alcuni brani importanti, nei quali è, per dir così, esposta in sintesi la teoria della *preminenza della volontà*, teoria se altra mai importante a chiarirsi in un sommario, comunque elementare, della filosofia di Schopenhauer (1):

« La volontà costituisce il centro di noi medesimi e di tutte le cose; ne consegue che noi dobbiamo assegnarle il debito posto che le spetta, da Anassagora a questa parte usurpatole dall'intelligenza. Nel volume che corona la sua grande opera, Schopenhauer ha scritto un capitolo notevole sulla *preminenza della volontà* e sulla inferiorità del principio intellettuale, che egli considera unicamente come un fenomeno cerebrale. Per dirla con precisione maggiore, l'intelligenza è un fenomeno terziario. Il primo posto si compete alla *volontà*, il secondo all'organismo che ne incarna la objettivazione immediata, il terzo al pensiero quale funzione del cervello, e quindi dell'organismo. Si può quindi asserire che l'intelligenza sia un fenomeno secondario e l'organismo un fenomeno primario; la *volontà* è astratta, metafisica, l'intelligenza fisica; l'intelligenza è un'apparenza, la volontà una cosa in sè stessa; spingendosi in un senso ancor più trascendentale: *la volontà è la sostanza dell'uomo, l'intelligenza è un incidente; la volontà è la cosa, l'intelligenza la forma; la volontà è calore, l'intelligenza luce.* »

Ciò viene chiarito dai seguenti fatti:

1.° Qualsiasi cognizione implica un soggetto ed un oggetto; ma l'oggetto è l'elemento primitivo essenziale... Analizzando le nostre cognizioni, conchiuderemo come la volontà coi suoi affetti costituisce quello che in noi

(1) Th. Ribot, *La Philosophie de Schopenhauer*.

più chiaramente ed universalmente si conosce: lottare, desiderare, fuggire, sperare, temere, amare, odiare, insomma tutto ciò che riguarda il nostro benessere o il nostro malessere non è in ultima analisi che una modificazione del *volere* o del *non volere.*

2.° Base della coscienza in ogni animale è il *desiderio.* Questo fatto fondamentale trova la sua conferma nell'istinto di conservare la propria vita, il proprio benessere e di riprodursi. A misura che questo stesso istinto viene attraversato o soddisfatto, nascono la gioja, il dolore, la paura, l'odio, l'amore, l'egoismo, ecc. Questo fatto primordiale è comune all' uomo ed al polipo. La divergenza esistente fra i varî animali è dovuta a una divergenza d'intelletto.

Ne consegue che la *volontà* apparisce il fatto primitivo, essenziale, l'intelligenza il fatto accidentale.

3.° Se studiamo la serie degli animali, rileviamo come mentre a poco a poco l' *intelligenza* diventa più debole e più imperfetta, la volontà non subisce una simile degradazione. La *volontà* risiede intera nel più microscopico insetto, il quale vuole ciò che vuole, con la stessa precisione ed energia dell' uomo. La volontà rimane ognora eguale a sè stessa, e si esplica in modo straordinariamente semplice: *volere o non volere.*

4.° L' intelligenza si stanca; la volontà è instancabile. La prima, ente secondario e fisico, subisce come tale la *legge dell' inerzia,* lo che spiega come nei lavori intellettuali occorra anche il riposo, e perchè l'età indebolisca il cervello trascinandosi dietro talvolta la imbecillità e la pazzia.

Allorchè vediamo tornare allo stato mentale del fanciullo, uomini come Swift, Kant, Walter Scott, Sonthey, Wordsworth e molti altri, come negheremo che l'intelligenza sia semplicemente un organo, una funzione del corpo, mentre all' opposto quest' ultimo è una funzione della *volontà?*

5.° È tanto vero che l'*intelligenza* non costituisce se non un elemento secondario, ch' essa può agire soltanto quando la *volontà* tace e non s' interpone; da molto tempo fu rilevato che la passione è il nemico giurato della prudenza.

Bacone dice con ragione:

« L'occhio dell'*intelligenza* umana non è un libero organo di percezione *(lumen siccum)*, bensì un occhio velato dalla volontà e dalla passione. »

6.° Non è meno vero d'altra parte che le funzioni dell'intelligenza possono essere aumentate sotto lo stimolo della volontà, e ogni qual volta la volontà e la intelligenza concorrono in uno stesso lavoro. Un'osservazione popolare dice: « La necessità è la madre delle arti. » Poi: *facit indignatio versum*, ecc. Alcuni fatti citati dagli studiosi del mondo zoologico provano come altresì negli animali l'intelligenza obbedisce quando la volontà impera, mentre non si verifica mai il contrario.

L'intelligenza resta ognora eclissata dalla volontà, come la luna dal sole.

7.° Se, come dai più si crede, la volontà traesse origine dall'intelligenza, si dovrebbe sempre trovare molta volontà, là ove trovasi molta sapienza e molta ragione. Pure non è sempre così, nel modo che lo prova l'esempio di ogni età. L'intelligenza è lo strumento della volontà, come il martello è lo strumento del fabbroferrajo.

8.° Riguardiamo separatamente le virtù e i difetti che presentano l'intelligenza e la volontà; la storia come l'esperienza sono concordi nello insegnarci che costituiscono due cose perfettamente distinte l'una dall'altra. Degli esempî, che abbondano, non ne citeremo che uno solo, quello di Francesco Bacone. I pregi dell'intelletto furono sempre considerati siccome doni della natura o degli dèi. Le virtù morali riguardansi come innate, facenti parte dell'uomo interiore. Tutte le religioni hanno promesso ricompense *eterne*, non alle doti mentali che sono cosa estrinseca, accidentale, ma invece alle doti del carattere, nelle quali è l'uomo stesso. Le amicizie durature sono il più delle volte il risultato della concordanza della volontà, di rado la conseguenza di un'analogia intellettuale. È di là che nasce anche la potenza di cui dispone lo spirito di setta, di partito, di fazione, ecc.

9.° Si dovrebbe altresì tener presente la differenza che tutti facciamo fra *cuore* e *testa*. Il cuore, *primum mobile* della vita animale, viene con ragione adoperato siccome sinonimo di volontà. Diciamo *cuore* ogni qual

volta trattasi di volontà; *testa* allor che trattasi di cognizione.

Degli eroi imbalsamiamo i cuori, non i cervelli; conserviamo il teschio di un poeta, di un filosofo.

10.° Su che si fonda l'identità di una persona? Non già sul corpo, il quale in pochi anni subisce grandi cambiamenti; nè sulla forma, la quale cambia interamente in ogni sua parte; nè tampoco sulla coscienza, che dipende dalla memoria, la quale a sua volta può essere distrutta dalle malattie mentali e fisiche. Gli è come dire che la personalità non può riposare che sull'identità della volontà e sull'immortalità del costei carattere. Il *cuore*, non la testa, rappresenta l'uomo.

11.° La volontà di vivere e la paura di morire che ne deriva, costituisce un fatto anteriore all'intelligenza e anche indipendente dall'intelligenza.

12.° Anche nella propria intermittenza, nel proprio carattere periodico, l'intelligenza rivela la sua natura secondaria e dipendente. L'uomo che dorme profondamente non ha coscienza di sè. Soltanto il centro del nostro essere, il principio metafisico, quel *primum mobile* (1) non si arresta. Se lo facesse cesserebbe anche la vita. Mentre riposa il cervello e col cervello l'intelletto, le funzioni organiche proseguono il loro lavoro. Il cervello, il cui ufficio sta nel sapere, è una sentinella che la volontà ha posto nella testa, a fine di osservare il mondo esterno, per mezzo delle finestre dei sensi. Di lì ne deriva lo stato di sforzo perpetuo, di tensione incessante in cui trovasi il cervello, e di lì pure il suo bisogno di riposo.

Si comprendono facilmente le parole di Schopenhauer: « Altri hanno detto che la volontà era libera, io ho provato che è onnipotente. »

In sostanza, per Schopenhauer, il mondo si riduce non ad altro, a dirla con la sua stessa espressione, che « *ad una volontà immensa, la quale continuamente si spinge nell'esistenza* ». Rilevai da ciò il lettore come nel principio della *volontà* s'aggiri tutta quanta la metafisica di Schopenhauer.

L'originalità del grande pessimista non consiste altri-

1) Intendi la *volontà*.

menti che nell'affermazione di questo principio, come anima e causa dell'Universo...

* * *

Schopenhauer intuisce l'universo come un'*unità*; se non che questo l'avevano fatto prima di lui, e Schopenhauer lo riconosce, Bruno, Spinoza, Schelling.

« A me, esclama, fu riservato il còmpito di spiegare la *natura* di quest'unità (1), di spiegare in qual modo essa apparisca come pluralità... »

In altri termini, Schopenhauer prende la *natura naturans* (l'intelligenza), la sostanza infinita (pensiero ed estensione) di B. Spinoza, e afferma ch'essa non è che una *volontà;* di questa volontà fa l'essenza stessa del mondo, la *causa causarum* dei fenomeni, il gran demiurgo.

* * *

Al lettore parrà forse a prima vista che così ridotta, la tesi fondamentale della filosofia schopenhaueriana presenti poca o nessuna originalità. Parrebbe invero che Schopenhauer non abbia fatto altro di meglio che sostituire una parola nuova — la parola *volontà* — ad altre parole, ad esempio alla parola *sostanza*, adoperata prima dallo Spinoza.

Tra Spinoza e Schopenhauer intercorrerebbe da siffatto punto di vista una sola differenza: che, mentre il primo pervenne a conclusioni ottimiste, il secondo giunse a opposte conclusioni pessimiste. E a spiegare questa divergenza di conclusioni si potrebbe per avventura facilmente invocare la divergenza del temperamento fisiopsichico dei due pensatori, onde se Benedetto Spinoza, di razza ebraica ed equilibrato, era predisposto all'ottimismo, Arturo Schopenhauer, di razza teutonica e nevrotico, era predisposto al pessimismo. Potrebbesi, dico, su tale

(1) Riducendo questa stessa natura (l'*essenza* dell'unita mondiale) alla *volontà*.

tela ricamare un capitolo di psico-fisiologia comparativa da servire anche di critica filosofica.

Non in tali sottigliezze, per buona ventura, dobbiamo addentrarci, mentre un solo, assai modesto còmpito ci spetta: quello di *espositori*.

Dirò nondimeno di sfuggita quello che, almeno a me, *pare* il tratto originale, il contrassegno *caratteristico* della dottrina di Schopenhauer, in una parola il tratto per cui tale dottrina, a parte il pessimismo, distinguesi di primo acchito dalle dottrine filosofiche analoghe, poniamo, di Bruno, di Spinoza e di Schelling. Lo possiamo esprimere con le stesse parole di Schopenhauer:

« Questa soluzione dell'*Ego* e dell'anima per tanto
« tempo indivisibili, in due costituenti eterogenei, è
« per la filosofia quello che fu per la chimica la solu-
« zione dell'acqua in ossigeno e idrogeno trovata da
« Lavoisier. »

Gli è come dire che, mentre gli altri pensatori consideravano l'Intelligenza come un attributo della Volontà, come qualche cosa, in altri termini, di *integrale*, di *essenziale* alla volontà, Schopenhauer la considera come un fenomeno a sè, indipendente, *secondario*, una funzione dell'organismo...

Le conseguenze possibili di una tale premessa sono formidabili.

Invero: se causa del mondo è una *volontà* **priva di intelligenza,** se nella dinamica dei fenomeni l'intelligenza non c'entra per nulla, o, se, nella migliore delle ipotesi, c'entra come cameriera della volontà; insomma se ad una volontà *pura*, val quanto dire *irrazionale*, *inintelligente*, debbonsi ridurre i fenomeni del mondo sensibile, non reggono più alla critica, anzi capitombolano nel caos dell'assurdo, del leggendario, del chimerico tutte, senza eccezione, quelle formule di Armonie prestabilite, di Perfezione, di Bene, ecc., di cui fino a Schopenhauer pascevansi i cervelli dei filosofi.

L'esistenza del mondo dei fenomeni, dice Schopenhauer, è spiegata bastantemente allorchè considerasi come il risultato del continuo agitarsi della eterna *volontà*, *substratum* d'ogni esistenza; del *desiderio* di questa stessa volontà di estrinsecarsi in qualche forma esteriore.

*
* *

Ma torniamo più direttamente alla parte espositiva.

La *volontà*, che Schopenhauer assume a base dell'Essere, è, com'è noto, la *volontà di vivere.*

Ciò premesso, s'affaccia immediatamente il problema: *Questa volontà è buona o cattiva?*

Gli è come dire che Schopenhauer, risolto il problema cosmologico con la formula della *volontà*, assurge senz'altro al problema *etico*. Possiamo anche dire che per Schopenhauer il problema del mondo costituisce un problema per eccellenza etico...

*
* *

Il lettore probabilmente mi esonera dal riferire la risposta di Schopenhauer.

Egli è convinto che il desiderio sia la causa d'ogni male; e pensa in secondo luogo che ogni desiderio possa essere ridotto alla affermazione della *volontà di vivere.* Se questo si ammette, gli è inevitabile concludere *essere il Male qualche cosa di inerente all'essenza del Mondo;* gli è, dico, inevitabile riconoscere che il *Pessimismo* riposa sopra basi filosofiche inoppugnabili.

Il mondo intero, dice Schopenhauer, è travagliato dalla malizia. La volontà di vivere, che n'è l'anima, lo domina tutto, dall'atomo all'astro, dal seme all'albero gigantesco della foresta tropicale, dal protozoo all'uomo. Infatti la *volontà*, per sè stessa, cieca, irrazionale, *indistinta*, ogni qualvolta si particolarizza in una qualunque esistenza individuale, diventa inevitabilmente causa di sofferenze e di malanni. Mentre, libera di sè stessa, nell'infinito giro dell'Essere, la Volontà non è nè Buona nè Cattiva; mentre, dico, indistintamente considerata, vale a dire come entità metafisica, la *volontà* in parola non è altra cosa che la *volontà di vi-*

vere, questa stessa volontà, dal momento che si concretizza, che si oggettivizza nelle particolari creature ond'è popolato l'Universo, diventa cattiva per il fatto che si converte nella *volontà di vivere a spese altrui*, ossia delle altre creature...

Il male è dunque *essenzialmente* inerente al mondo dei fenomeni, nè può esserne sradicato senza che a sua volta sia tolto il mondo.

La *volontà di vivere*, costituendo l'anima essenziale dell'Universo, fino a che non si estinguerà, fino a che non sarà ridotta a *zero*, il Male rimarrà pur sempre una insanabile Realtà.

Ciò premesso, si capisce l'apostrofe di Schopenhauer: « È un mondo che non avrebbe mai dovuto esistere! »

* * *

Non tutti i seguaci di Schopenhauer ne hanno adottato rigidamente il *Pessimismo*, tanto è vero che per professarsi seguaci di Schopenhauer, lungi dal dover necessariamente aderire alle di lui conclusioni pessimiste, necessita solo aderire al principio fondamentale della *volontà*, concepito come essenza e anima del mondo.

Il principio della volontà irrazionale può, in altre parole, costituire tanto la premessa del *pessimismo* come dell'*ottimismo*.

Lo stesso E. Hartmann, il quale nella *Filosofia dell' Inconscio* aveva spinto alle ultime conseguenze il pessimismo di Schopenhauer, ha poi espresso in posteriori pubblicazioni il desiderio di temperare, se non addirittura di abjurare, molte delle più ardite opinioni propugnate nel detto libro.

Tornando al Schopenhauer, il suo *pessimismo* può senza dubbio considerarsi in gran parte il riflesso del suo carattere personale Quel suo sistema nervoso sempre irritato e quel suo animo sempre in tumulto, come avrebbero potuto riflettersi in una concezione filosofica fatta di serenità, di fede, di bontà? Il Quinet, a questo proposito, definì Schopenhauer e il seguace suo, Hartmann, con una frase molto felice · « *I filosofi dal cattivo umore.* »

Checchè, infatti, si dica della sua Morale, di cui ci

occuperemo brevemente fra poco, è indubitabile che la filosofia di Schopenhauer è di sconforto e di disperazione. Come osserva il Quinet, Schopenhauer riduce l'universo a « una bolla di sapone lanciata in aria, la quale svanisce al primo soffio »; « l'uomo vi è ridotto poco più che a un'apparizione, a una meteora come l'arcobaleno; le sue idee non sono che idee da arcobaleno ».

Il mondo apparisce come una universale calamità, uno sproposito, un controsenso... Perciò l'esistenza è tale da ispirare orrore.

È interessante notare lo sviluppo che il pessimismo di Arturo Schopenhauer, portato alle ultime conseguenze, ha assunto in Germania, specialmente per opera di Edoardo Hartmann.

Il darne qui, comunque di sfuggita, un'idea, può non apparire inutile, come complemento della esposizione addietro fatta della dottrina di Schopenhauer.

*
* *

Nel libro dell'Hartmann la *Volontà* diventa, com'è noto, l'*Incosciente*.

L'Incosciente è, per Hartmann, l'Ente universale il quale non ha coscienza di quello che fa...

Vediamo ora come, ciò premesso, spieghi l'illustre discepolo di Schopenhauer l'origine del mondo.

« L'Incosciente era immerso nella gioja del Non Essere. Non aveva nè volontà, nè pensiero... Quella era la sua suprema felicità. Perchè uscirne? In un momento di aberrazione, codesto stato di felicità incosciente non gli bastò. Volle manifestarsi all'esteriore, operare, pensare, o piuttosto parere; in quel momento nacque il mondo, cioè il dolore, il male, la disperazione... »

La follìa della creazione non ha, quindi, altra attenuante che l'incoscienza del Creatore... È una follìa senza scopo.. L'Universo è un tutto irrazionale... Fa d'uopo convincersi « che la volontà e l'esistenza sono

(1) QUINET, *Spirito Nuovo*, traduzione Rebossi.

il Male e che è mestieri liberarcene di comune accordo, rientrando nel *non essere* ».

* * *

Non dirò delle conseguenze pratiche, dall'Hartmann, sulle orme di Schopenhauer, desunte da così fatte premesse metafisiche.

La prima è, dirò così, sintetica, in quanto comprende tutte le altre, è quella di credere impossibile una felicità terrestre, quella, in altre parole, di negare che la vita meriti di essere, non dirò vissuta, ma apprezzata...

Che è l'amore? Un inganno...

« I matrimonî d'amore — scrive Schopenhauer — si fanno nell'*interesse della specie* e non in quello degli individui. È vero che coloro i quali al gioco d'amore prendono parte, credono di promovere la propria felicità, mentre il loro vero scopo è ad essi estraneo e dev'essere cercato nella creazione di un individuo, creazione a loro solo possibile... »

E altrove parlando dei desiderî e degli immortali impulsi dell'amore, per cui uomo e donna son tratti a veder nel reciproco possesso l'ideale della incorruttibile felicità, Schopenhauer esclama: « Questi desiderî e queste sofferenze non possono nascere dai bisogni di un individuo effimero, ma sono i sospiri dello spirito della specie che qui vede un'occasione che non tornerà più di raggiungere il suo scopo, e quindi emette quel lamento... »

Ma perchè d'altra parte affannarsi dietro l'amore se, nella migliore delle ipotesi, esso non è che una rete tesa all'individuo dalla Volontà, dall'Incosciente, dallo « spirito della specie », e se per giunta questo amore tende a servirsi dell'uomo e della donna a fine di perpetuare il supremo errore, la suprema calamità dell'esistenza?

Di qui la ragione per la quale Schopenhauer prima, dietro di lui, e in termini anche più espliciti, il suo discepolo Hartmann, inculcano la continenza sessuale.. Gli è come dire che Schopenhauer e Hartmann non vogliono che l'uomo, il quale riconosce tutti gli errori e tutte le aberrazioni della Volontà, dell'Incosciente, renda sè stesso complice di questi stessi errori, di queste medesime aberrazioni...

*
* *

Nè solo l'amore, ma l'amicizia, la socievolezza, la compassione, la gloria e gli stessi piaceri estetici non trovano grazia presso l'Hartmann, il quale relega tutto nel mondo dell'illusione insieme all'uomo, miserabile creatura, ridotto a' suoi occhi ad essere un effimero giuoco di luce, un'ombra fuggitiva e ingannevole, destinata a disperdersi nel gran mare dell'Incosciente...

*
* *

Filosofia siffatta, la spieghi Schopenhauer o l'Hart mann, conduce diritto all'*annichilimento*, al *Nirvana* dell'individualità...

Vi torneremo di proposito nel capitolo seguente. Ma intanto non dispiaccia al lettore ch'io riproduca qui, a titolo di chiusa, alcuni squarci bellissimi del Quinet, addietro citato.

Com'è noto, l'ultima parte dell'aureo suo volume: *Lo Spirito Nuovo*, è tutta una satira del pessimismo tedesco, e in particolare delle conclusioni apocalittiche del grande discepolo di Schopenhauer, di cui ora ci occupiamo: Edoardo Hartmann.

*
* *

« — Maestro, le vostre conclusioni sono una vera di-
« sperazione. L'aria comincia a mancarmi. Io soffoco in
« questo mondo che voi rimpicciolite. Ove fuggo, ove
« mi nascondo? »

« — Povero omiciattolo, credi tu forse che la filo-
« sofia sia fatta per darti, come uno zuccherino, la con-
« solazione e la speranza? La vera filosofia è dura, è
« fredda, è inesorabile, insensibile come la pietra. »

« — Anch'io dirò come il discepolo a Socrate: se non
« devo lodare la felicità, non so più cosa chiedere agli dèi.
« Non vedo per me fuor che un rifugio. Mi vi precipito.
« Questa salute non potete togliermela. »

« — Ove corri? »

« — Ad uccidermi. Il ferro, la corda, ogni cosa mi « tornerà acconcia. Corro a gettarmi nella voragine « d'Empedocle, o, per parlare più semplicemente, vado « a buttarmi dalla finestra. » -

« — Francamente, tu non sei disgustato; sembra, in« fatti, che il suicidio sia una necessaria conseguenza « della nostra filosofia.

« Uccidersi o per ferro, o per fuoco,. o per corda, è « il primo pensiero che si presenta naturalmente ai di« scepoli della filosofia dell'Incosciente. Lasciarsi mo« rire di fame, sarebbe più logico. Ma anche questo non « è che illusione. Vuoi morire per le ;tue mani? Lo « credo, caro mio. Il suicidio è un epicureismo masche« rato, un egoismo raffinato. Codesto modo di salvare « il tuo piccolo individuo dagli inconvenienti dell'esi« stenza è, in verità, alquanto comodo. Ma dove con« duce? Dopo tutto, un uomo di meno al mondo, e per « questo? Nulla affatto. Comprendimi adunque final« mente. »

« — Credo di riuscirvi. Mi avete tolta la sciocca spe« ranza che l'età dell'oro sia nell'avvenire. Farò come « Gian Giacomo Rousseau, mi rivolgerò al più remoto « passato, andrò cercando la imagine della felicità al« l'origine del mondo, al tempo della sua infanzia. »

« —Che!? riedere alle puerilità di Rousseau? l'infanzia « beata del mondo? No. No. Se ti rivolgi al passato, « dovrai risalir lontano, ma molto lontano. »

« — Ove dunque? »

« — Prima della creazione del mondo, prima dell'ap« parizione del menomo atomo di vita. Provati. Rimonta « colà su con un balzo vigoroso, e là troverai la felicità. « Come finirla coll'esistenza? ecco, mio caro, il pro« blema della nuova filosofia tedesca. Annientare l'indi« viduo è veramente troppo poca cosa. Quello che ci « importa è l'universale e cosmico annichilamento della « volontà che produsse il mondo Si tratta di affrettare « con tutti i mezzi il momento estremo dell'Universo, « dopo il quale non vi sarà più nè *volontà*, nè attività, « nè tempo, nè spazio. Si tratta di effettuare, quanto « più prontamente sarà possibile, l'apocalisse del Non « Essere. »

« — Gli è certamente un nobile intento codesto, e duro

« fatica a credere alle mie orecchie. Volete annichilire
« il mondo, in guisa che non ne resti germe alcuno
« per cui possa rigermogliare. Ho io bene inteso? »

« — Sì. Meglio sarebbe, come avverte il nostro Sho-
« penhauer, che non ci fosse sulla terra più vita di
« quello che vi sia sulla luna; tale è il nostro ideale.
« Lavoriamo con lui fin che faremo del nostro globo
« una superficie ghiacciata, nuda, vitrea. »

« — E come potrei ajutarvi in quest'opera di morte?
« come potrei contribuire, per quanto comportano le
« mie deboli forze, alla morte universale?

« Lo puoi se lo vuoi, assodandoti ogni giorno nell'idea
« che ti ho inculcato: di conoscere cioè che il mondo
« fu prodotto da un certo che di irrazionale, cioè dalla
« Volontà che è in uno il Bene e il Male. Conoscendo
« la tua miseria, sei perfettamente in grado di far ces-
« sare in te la volontà, a fine di cadere, dopo morto,
« nel nulla individuale, senza alcun pericolo di rinascita.
« Fa quello che ti dico. Dà l'esempio: sarà seguito. Rag-
« giungeremo la mèta. »

La filosofia morale.

Dopo le cose dette al precedente capitolo, poco ci resta da esporre in merito alla dottrina morale di A. Schopenauer, la quale, naturalmente, s'innesta al tronco della sua *Metafisica*, ne è, per così esprimerci, una forma particolare, in altri termini, una logica conseguenza.



Tutto si impernia nell'affermazione della *Volontà di vivere.*

Dimostrato come ogni creatura, e quindi anche l'uomo, sono spinti ne' loro atti, più o meno, dal desiderio di godere, di possedere, di riprodursi, ne conseguita che detti atti debbono essere necessariamente cattivi e corrotti.

Invero, dice Schopenhauer, tutte le cattive azioni si possono ridurre alla *volontà di vivere a spese altrui;* sotto questo aspetto, tra i delitti più efferati e le forme più raffinate dell' egoismo, v' ha soltanto differenza di grado.

Per converso « a misura che l'individualità perde il « suo valore per l'individuo, a misura che questi rico- « nosce che l' individualità è un' illusione, e che egli « esiste in lui stesso non più che negli altri, egli pro- « cede sulla via della virtù. »

Si spiega così come dal punto di vista di Schopenhauer « le azioni veramente morali non possano na- « scere che dalla convinzione che il male sia essenzial- « mente inerente al mondo dei fenomeni, e dalla ferma « risoluzione di ridurlo ad un minimo. Il segreto di « questo sta tutto in una parola: *abnegazione.* »

Gli è come dire che alla stessa guisa che la « volontà « di vivere implica l'affermazione di sè stesso, in ogni « forma e in ogni senso, così ogni azione caritatevole « implica la negazione di sè stesso, in un senso o in « un altro ».

Schopenhauer guarda all'*asceta* come al tipo ideale di perfezione morale.

Eccone le parole:

« Quando un uomo cessa di fare tra lui e gli altri « una distinzione egoistica, quando prende nei dolori « degli altri tanta parte quanta ne prende ne' suoi, è « chiaro che tal uomo, riconoscendo sè stesso negli altri « esseri, deve considerare il dolore infinito e generale « della vita come un dolore suo, ed appropriarsi in que- « sto modo tutte le sofferenze del mondo intero. Ab- « braccia il complesso, l'intero; ne afferra l' essenza; « riconosce la inutilità d' ogni lotta, e la sua convin- « zione diventa la giubilazione della Volontà. La Vo- « lontà non si dirige più verso la vita; l'uomo attinge « lo stato di rinuncia volontaria, la negazione della « volontà di vivere. Il fenomeno che indica questo stato « è l'avversione al mondo, alla volontà di vivere; è la « transizione dalla virtù alla vita dell' asceta. »

Nell'ascetismo Schopenhauer ammira « la repressione « volontaria della Volontà »; nel *misticismo* egli trova che l'individuo riconosce sè stesso identico col complesso, coll' intoro, con l'essenza dell'universo.

***

È interessante, dal punto di vista della dottrina morale, di cui ora ci occupiamo, rilevare i giudizî dal Schopenhauer, espressi sul *Cristianesimo*, tanto più interessante, ripeto, in quanto parrebbe *a priori* che la morale di Schopenhauer fosse il rovescio della medaglia della morale evangelica.

***

Prima di tutto conviene notare come per Schopenhauer « il Cristianesimo è composto di due ingredienti eterogenei, d'un concetto morale della vita affine alla religione dell'Indostan, e di un dogma ebraico. « L'elemento puramente morale — scrive a questo pro- « posito Schopenhauer — dev'essere considerato come « elemento cristiano, e va distinto dal dogmatismo « ebraico a cui è stato forzatamente accoppiato... » Secondo il deismo ebraico, « Dio non soltanto fece il mondo, « ma lo credette molto buono quando fu fatto ».

Schopenhauer fa risalire alla presenza di questo principio ebraico nella dottrina cristiana, l'origine di tutte le difficoltà e di tutte le contraddizioni che la rodono, non che di « quegli strani misteri tanto spiacevoli al « senso comune... »

Per conseguenza — entusiasta Schopenhauer dell'indiana sapienza e del Buddismo — attribuisce la parte buona del Cristianesimo all'influenza degli elementi indiani e buddistici. « In forza della sua origine (1) il « Cristianesimo appartiene all'antica e sublime fede del- « l'Umanità, assolutamente opposta all'ottimismo falso, « ignobile e nocivo, incarnato nel Paganesimo Greco, « nel Giudaismo e nell'Islam. » Altrove dice: «.... Il « Cristianesimo è il riflesso dell'antica luce indiana che « rischiarava le rovine dell'Egitto, riflesso che, per « isventura, cadde nel territorio ebraico. »

---

(1) Intendi Buddistica e Bramanica.

Ciò premesso, qual'è l'ultima parola della Morale di Schopenhauer? La *Compassione*...

« Il mio vero ente, scrive, esiste in ogni creatura vi-
« vente non meno di quanto esiste in me stesso. È per
« questa confessione che il sanscrito ha formulata la
« espressione: *tat-twam asi*, cioè *questo sei tu*, che pro-
« rompe in tuono di compassione dall'uomo che si rico-
« nosce. Ed è su questa compassione che si fonda ogni
« virtù vera e disinteressata: ed è questa compassione
« ancora che trova la sua espressione in ogni buona
« azione. Finalmente è questa compassione a cui si di-
« rige ogni appello alla gentilezza, all'amor umano e
« alla misericordia, che tutte ci rammentano in quale
« senso siamo tutti uniti in uno stesso ente. . . . .

« ... L'emozione e il piacere che reca il sentire e più
« ancora il vedere, e massimamente il compiere una
« buona azione, nascono dalla certezza ispirataci che
« dietro le molteplici varietà degli individui vi è una
« unità veramente esistente e, giacchè si è palesata allo
« sguardo nostro, anche accessibile. »

Ancora:

« ... Un carattere buono vive in un mondo esteriore
« omogeneo al suo ente proprio; per lui tutti gli altri
« sono, in vece di *Non-io, io* ancora. Per ciò i suoi rap-
« porti con ciascuno sono amichevoli: si sente in pa-
« rentela con tutti, prende un interesse diretto al bene
« e al male di ciascuno, e confida che anch'egli troverà
« presso gli altri per sè la medesima simpatia. Di lì la
« pace profonda del suo ente interno e quella disposi-
« zione di mente calma, sincera, soddisfatta che rende
« felici tutti quelli che si trovano in sua presenza... »

*
* *

La Morale di Schopenhauer inculca dunque la *Fraternità* universale.

La inculca però — il lettore lo noti — per dei motivi trascendentali; è ancora lungi dall'ammettere nell'ideale dell'umana fratellanza l'affermazione della felicità...

Dice a questo proposito il Fouillée (1):

(1) *Critique des systemes de morale contemporaines.* — Paris, 1883.

« Mais la fraternité elle même est provisoire: elle « n'est qu'un premier moyen de revenir vers l'unité « absolue. Pour y rentrer tout à fait, il ne suffit pas « de vouloir le bien des autres et par là de ne plus « vouloir son bien propre: il faut encore arriver a ne plus « vouloir l'existence. Là est la complète liberation, l'acte « de liberté par excellence et conséquemment de su- « prême moralité. Il semble d'abord que le suicide soit « le meilleur moyen de l'anéantissement. On connait la « réponse de Schopenhauer: « Le suicide, dit-il, nie seu- « lement la vie e non la volonté de la vie. L'homme « qui se tue, en effet, veut en réalité la vie e l'accepte- « rait volontiers; la seule chose qu'il ne veuille pas « c'est la douleur. Ensuite, le suicide ne met fin qu'a la « vie individuelle et n'empèche pas la renaissance de « l'âme, la *palingènèsie*. Le sage ne devra donc pas « recourir au suicide. Les degrés qu'il franchira succes- « sivement pour atteindre son but sont d'abord la *cha-* « *steté* absolue, qui empêche la suffrance de se perpétuer « sur terre, puis l'*ascetisme* qui prenant conscience du « mal inhérent a l'existence, éteint en nous l'attache- « ment à la vie, enfin le *nirvâna* proprement dit, acte « suprême de liberté par lequel la volonté se dégage « entièrement des formes et des nécessités de la vie « sensible. »

La filosofia pratica.

AFORISMI — SENTENZE.

Il libro degli *Aforismi sulla saggezza nella vita* è molto importante in quanto possiamo in qualche modo considerarlo come il testamento pratico di Schopenhauer.

Non dispiaccia per ciò ora al lettore, e me lo accordi il chiarissimo signor Chilesotti (1), che io qui riproduca

(1) Il dottor Oscar Chilesotti, ben noto per pregiati lavori di critica musicale e per l'ottima traduzione dell'opera magna di Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, ha recato in bella lingua italiana anche gli *Aforismi*. Gli è appunto dalla traduzione del Chilesotti che in quest'ultima parte dell'odierno fascicolo stralciamo i brani del Schopenhauer.

alcuni fra i pensieri e le sentenze principali sparse in tal libro.

*
* *

Nel primo capitolo intitolato *Divisione fondamentale*, Schopenhauer esordisce col ridurre a tre condizioni fondamentali « ciò che distingue le sorti dei mortali »:

1.° Ciò che *si è:* dunque la personalità nel senso più lato (la salute, la forza, la bellezza, il temperamento, il carattere morale, l'intelligenza e il suo sviluppo).

2.° Ciò che *si ha* (proprietà e ricchezza d'ogni natura).

3.° Ciò che *si rappresenta.* Con questa espressione, dice Schopenhauer, «s'intende la maniera con la quale altri si figura un individuo, quindi ciò che questi è nel l'altrui rappresentazione » (onore, grado, gloria).

*
* *

Ecco alcune sentenze:

DI CIÒ CHE SI È.

Il mondo in cui si vive dipende dal modo di intenderlo, che è differente per ogni testa; secondo la natura delle intelligenze esso sembrerà povero, scipito e volgare, o ricco, interessante e importante...

*
* *

Sulle scene Tizio rappresenta i principi, Cajo i magistrati, Sempronio i lacchè, o i soldati, o i generali, e così di seguito. Ma queste differenze non esistono che all'esterno. All'interno, come nocciolo del personaggio, è sepolto in tutti lo stesso essere, vale a dire un povero commediante colle sue miserie ed i suoi affanni.

Nella vita sociale succede lo stesso. Le differenze di grado e di ricchezza danno a ciascuno la parte da rappresentare, a cui non corrisponde affatto una differenza interna di felicità e di benessere; anche qui è posto in ciascheduno lo stesso povero bietolone colle sue miserie e co' suoi fastidi, che possono differire presso

i singoli individui quanto al fondo, ma che quanto alla forma, cioè in rapporto all'essere proprio, sono press'a poco gli stessi per tutti; havvi certo differenza nel grado ma questa dipende unicamente dalla condizione o dalla ricchezza, vale a dire dalla parte da rappresentare.

***

Nessuno può sortire dalla propria individualità.

***

Sono in special modo i confini delle facoltà intellettuali, che determinano una volta per sempre l'attitudine alle gioje d'ordine superiore.

***

Ciò che un uomo è *per sè stesso*, ciò che l'accompagna nella solitudine, e ciò che nessuno saprebbe dargli o toglierli, è evidentemente più essenziale per lui che tutto quello ch'egli può possedere o che può essere agli occhî altrui.

Un uomo di spirito, nella solitudine la più assoluta, trova ne' suoi pensieri e nella sua fantasia di che spassarsi dilettevolmente, quando invece l'individuo povero di spirito potrà variare all'infinito le feste, gli spettacoli, i passeggi e i divertimenti, senza riuscir a scacciar la noja che lo tortura.

Un buon carattere, moderato e dolce, potrà esser contento nell'indigenza, mentre tutte le ricchezze del mondo non saprebbero soddisfare un carattere avido, invidioso e malvagio.

In quanto all'uomo dotato in permanenza d'una individualità straordinaria, intellettualmente superiore, egli può far senza della maggior parte di quei piaceri a cui generalmente aspira la gente; anzi questi non sono per lui che un disturbo ed un peso.

*
* *

Quanto possiamo fare... si è di impiegare la personalità, quale ci fu data, al nostro maggior profitto; in conseguenza non coltivare che le aspirazioni che le si confanno, non cercare che lo sviluppo che le è appropriato, evitandone qualunque altro, non scegliere quindi che lo stato, l'occupazione, il genere di vita che le convengono.

*
* *

L'essenziale per la felicità della vita è ciò che si *ha in sè stessi*.

E unicamente perchè la dose ne è d'ordinario così piccola, che la maggior parte di coloro che sono già sortiti vittoriosi dalla lotta contro il bisogno si sentono in fondo tanto infelici come chi si trova ancora nella mischia.

La vacuità del loro interno, la scipitezza della loro intelligenza, la povertà del loro spirito li spingono a cercare la compagnia, ma una compagnia composta di persone a loro simili, perchè *similis simile gaudet*. Allora comincia in comune la caccia ai passatempi e ai divertimenti, che essi cercano da principio nei godimenti sensuali, nei piaceri di ogni specie, ed alla fine nelle orgie. La sorgente di questa funesta dissipazione, la quale in un tempo incredibilmente breve fa disperdere grosse eredità a tanti figli di famiglia entrati ricchi nella vita, non è altra davvero che la noja risultante da questa povertà e da questo moto dello spirito che abbiamo or ora descritto. Un giovane lanciato così nel mondo, ricco al *di fuori* ma povero al *di dentro*, si sforza inutilmente di supplire al difetto della ricchezza interna coll'esterna; ei vuol ricevere tutto dal *di fuori*, simile a quei vecchi che cercano di attingere nuove forze nel fiato delle giovinette.

In tal modo la povertà interna ha finito col produrre anche la povertà esterna.

***

Ciò che contribuisce più direttamente alla nostra felicità è un umore allegro, perciocchè questa buona qualità trova subito la ricompensa in sè stessa. In fatti chi è gajo ha sempre motivo d'esserlo per la stessa ragione che lo è.

Niente può sostituire così completamente tutti gli altri beni, come questa qualità, mentre essa stessa non può essere surrogata da cosa alcuna.

***

Nella mia giovinezza ho letto un giorno in un vecchio libro la frase: *Chi ride molto è felice; chi piange molto è infelice.* L'osservazione è assai sciocca, ma a causa della sua verità così semplice non ho potuto dimenticarla, quantunque essa sia il superlativo di un « truism » *(verità triviale).* Così dobbiamo, ogni volta che si presenta, aprire alla gajezza porte e finestre, giacchè essa non giunge mai di contrattempo, e non esitare a riceverla, come facciamo di sovente, volendo prima renderci conto se abbiamo bene in ogni riguardo motivo di esser contenti, o anche per paura che essa non ci distragga da serie meditazioni o da gravi cure, quando è molto incerto che queste possano migliorare la nostra condizione, mentre la gajezza è un beneficio immediato...

***

... Più un uomo possiede *in sè stesso*, e meno gli altri possono essergli utili.

Così la superiorità dell'intelligenza conduce all'*insociabilità.*

Ah! se la *qualità* della società potesse essere surrogata dalla quantità, varrebbe la pena di vivere pur anche nel gran mondo; ma pur troppo cento pazzi messi in mucchio non fanno un uomo ragionevole.

*
* *

. . . . Si è nella solitudine, là ove ciascuno è ridotto alle sue sole risorse, che si scorge quanto *si ha per sè stesso*; là l'imbecille sotto la porpora sospira schiacciato dal peso della sua miserabile individualità, mentre l'uomo altamente dotato popola e anima co' suoi pensieri la contrada più deserta.

. . . .

Così in conclusione si vede che ogni individuo è tanto più socievole quanto è più povero di spirito è in generale più volgare...

*
* *

La ragione per cui tante teste povere sono esposte alla noja, si è che il loro intelletto non è assolutamente altra cosa che *l'intermediario dei motivi per la loro volontà* . . . .

. . . . Per combatterla (1) si suggerisce piano piano alla volontà dei motivi piccoli, provvisori, scelti indistintamente allo scopo di stimolarla, e di metter con ciò in attività anche l'intelletto che deve coglierli; questi motivi sono dunque in rapporto ai motivi reali e naturali, ciò che la carta-moneta è in rapporto al danaro, perchè il loro valore non è che convenzionale. Tali motivi sono i giuochi di carte ed altri, inventati precisamente allo scopo che abbiamo indicato.

In loro mancanza l'uomo povero di sè si metterà a stamburare sui vetri od a dar colpi con tutto quanto gli cade sotto mano.

Anche il sigaro porge facilmente di che supplire ai pensieri . . . . . Oh, razza miserabile!

*
* *

. . . . Non vi è molto da guadagnare a questo mondo; la miseria e il dolore lo empiono, e per quelli che hanno

(1) Intendi la noja.

sfuggito questi mali, la noja è là che li insidia da ogni parte.

Inoltre, d'ordinario, è la perversità che regna e la stoltezza che parla più forte.

Il destino è crudele e gli uomini sono miserabili.

In un mondo siffatto, colui che ha molto in sè stesso è simile ad una camera dell'albero di Natale, illuminata, calda, gaja in mezzo alle nevi ed ai ghiacci di una notte di dicembre...

* * *

Per l'uomo destinato ad imprimere la traccia del suo spirito sull'umanità intera, non esistono che una sola felicità ed una sola infelicità, e sono di poter perfezionare il suo ingegno e completar le sue opere, oppure esserne impedito. Tutto il resto per lui non ha importanza...

Di ciò che si ha.

Le persone le quali, senza avere un patrimonio, giungono col loro ingegno, qualunque esso sia, al punto di guadagnare molto danaro, cadono quasi sempre nella illusione di credere che il loro ingegno sia un capitale stabile, e che il danaro che frutta loro l'ingegno sia per conseguenza l'interesse del detto capitale. Così non mettono da canto alcun poco di ciò che guadagnano per farsene una rendita certa, ma spendono nella stessa misura che prendono. Ne segue che d'ordinario essi cadono in miseria quando i loro guadagni ristanno o cessano completamente; infatti il loro talento stesso, passeggero di sua natura, come lo è per esempio il genio per quasi tutte le belle arti, si esaurisce, oppure le circostanze speciali o le occasioni che lo rendevano produttivo spariscono.

Gli artigiani possono a tutto rigore menare una tal vita, perchè la capacità richiesta pel loro mestiere non si perde facilmente, o può essere surrogata dal lavoro

dei loro operaî; inoltre i loro prodotti sono oggetti di necessità, il cui smercio è sempre assicurato; un proverbio tedesco dice con ragione: *Ein Handwerk hat einen goldenen Boden,* vale a dire un buon mestière vale molto oro.

***

In generale si troverà che ordinariamente quelli che hanno già lottato con la vera miseria e col bisogno, li temono incomparabilmente meno, e sono più portati alla dissipazione di coloro che non conoscono questi mali se non per averne sentito parlare.

***

Non credo proprio far cosa indegna della mia penna raccomandando qui la cura di conservar la propria fortuna, guadagnata od avuta in eredità, perciocchè è un vantaggio inapprezzabile il possedere tutta fatta una sostanza quand'anche essa non bastasse che a lasciarci vivere agiatamente solo e senza famiglia, in una vera indipendenza, vale a dire senza bisogno di lavorare. Ecco ciò che costituisce il privilegio che affranca dalle miserie e dai tormenti proprî della vita umana, ecco l'emancipazione dalla servitù generale che è destino dei figli della terra. Non è che con questo favore della sorte, che siamo veramente uomini *nati liberi;* a questa sola condizione si è veramente *sui juris*, padroni del proprio tempo e delle proprie forze, e si potrà dire ogni mattina: *la giornata mi appartiene.* Sicchè tra chi ha una rendita di mille scudi e chi ne ha una di centomila, la differenza è infinitamente più piccola che tra il primo e chi non ha nulla.

***

Un pitocco solamente si china abbastanza spesso e abbastanza a lungo, e sa piegare la schiena a riverenze di 90 gradi ben contati; egli solo soffre tutto col sor-

riso sulle labbra; egli solo riconosce che i meriti non hanno alcun valore; egli solo vanta pubblicamente, ad alta voce o a grosso carattere, come capolavori le inezie letterarie de' suoi superiori, o in generale degli uomini influenti: egli solo può essere iniziato a tempo, vale a dire fin dalla prima giovinezza, a quella verità nascosta che Gœthe ci ha svelato in questi termini: *Che nessuno si lagni della bassezza, poichè essa è la potenza, checchè si dica.*

Di ciò che si rappresenta.

Annettere troppo valore all'opinione altrui è una superstizione universalmente dominante; che essa abbia le sue radici nella nostra stessa natura o che abbia seguìto la nascita della società e della civiltà, egli è certo che esercita in ogni caso sulla nostra condotta un'influenza smisurata e ostile alla nostra felicità.

***

L'influenza affatto benefica di una vita ritirata sulla nostra tranquillità d'animo e sulla nostra soddisfazione proviene in gran parte perchè essa si sottrae all'obbligo di vivere costantemente sotto lo sguardo altrui, e per conseguenza ci toglie la preoccupazione incessante sulla loro possibile opinione: ciò che ha per effetto di renderci a noi stessi. In tal maniera sfuggiremo egualmente a molti mali effettivi, la cui causa unica è quest'aspirazione puramente ideale, o, per dire più correttamente, questa deplorabile demenza...

***

Un eccellente proverbio arabo dice: *Scherza collo schiavo ed ei ti mostrerà il deretano.* Anche la mas-

sima di Orazio: *Sume superbiam qualisitam meritis* (Assumi la superbia richiesta dai meriti), non è da disdegnare,

La modestia è proprio una virtù inventata principalmente per uso e consumo dei cialtroni, perchè esige che ciascuno parli di sè, come se fosse un cialtrone: ciò che stabilisce un'eguaglianza di livello ammirabile e produce la stessa apparenza come se non vi fosse in generale che della canaglia.



. . . . L'orgoglio a più buon mercato è l'orgoglio nazionale. Esso tradisce presso chi ne è tocco, l'assenza di ogni qualità *individuale* di cui potesse andar fiero, perciocchè se così non fosse, questi non sarebbe ricorso a una qualità che divide con tanti milioni di individui. Chiunque possiede meriti personali distinti riconoscerà invece chiaramente i difetti della sua nazione, poichè li ha sempre sotto gli occhì. Ma ogni miserabile imbecille, che non ha al mondo cosa di cui possa andar superbo, si getta su quest'ultima risorsa, d'essere fiero, cioè, della nazione alla quale si trova appartenere per caso; si è con ciò che vuol rifarsi, e, nella sua gratitudine, è pronto a difendere a pugni e a calci tutti i difetti e tutte le sciocchezze proprie a' suoi connazionali.



. . . . Si tratta di un valore di convenzione, più correttamente d'un valore di simulazione; la sua azione ha per risultato una stima simulata, e il tutto è una commedia per la folla. Le decorazioni sono cambiali tirate sull'opinione pubblica; il loro valore si basa sul credito del traente.

. . . .

. . . . Infatti la folla ha occhî e orecchie, ma niente altro; sopratutto il senno le è infinitamente scarso e corta pure la memoria.

***

L'onore è oggettivamente l'opinione che hanno gli altri del nostro valore, e, soggettivamente, il timore che ci ispira tale opinione.

***

. . . . La base del principio dell'*onor femminile è uno spirito di corpo* salutare, necessario anzi, ma tuttavia calcolato giustamente e fondato sull'interesse: si potrà bene attribuirgli la più alta importanza nella vita della donna, si potrà accordargli un grande valore relativo, ma non mai un valore assoluto che oltrepassi quello della vita colle sue sorti. . . .

***

. . . . Il matrimonio morganatico, concluso cioè a dispetto di ogni convenienza esterna, è alla fin fine una concessione fatta alle donne e ai preti, due classi di persone a cui si deve guardarsi, per quanto si può, dal concedere qualche cosa . . . .

***

. . , . Col Cristianesimo i giuochi dei gladiatori furono aboliti; ma al loro posto, e regnando sovrana la religione di Cristo, si istituì il duello, coll'intermediario del giudizio di Dio. Se i primi erano un sagrificio crudele offerto alla pubblica curiosità, il duello è un sagrifizio non meno crudele al pregiudizio generale, sagrificio in cui non sono immolati colpevoli, schiavi o prigionieri, ma uomini liberi e nobili.

***

Il pazzo corre dietro ai piaceri della vita e non trova che disinganni, il saggio evita i mali. Se ad onta dei

suoi sforzi non raggiunge lo scopo, la colpa è del destino, non della sua follìa. Ma per poco che vi riesca non avrà mai delusioni, perchè i mali a cui sarà sfuggito sono sempre reali. Nel caso stesso in cui avesse fatto, per evitarli, un giro troppo grande, od avesse sacrificato inutilmente qualche piacere, egli in realtà nulla ha perduto, perciocchè i piaceri sono chimerici, e desolarsi per la perdita di essi sarebbe una meschinità o piuttosto una ridicolaggine.

***

In ogni caso non passa gran tempo che l'esperienza verrà a farvi comprendere che felicità e piacere sono una « *fata morgana* », la quale, visibile solo da lontano, sparisce quando la si avvicina; ma che in cambio pena e dolore hanno una realtà, e che si presentano immediatamente e per sè stessi senza attendere illusioni o promesse lusinghiere.

***

La magnificenza è quasi sempre cosa di pura apparenza, come le decorazioni dei teatri. Le manca l'essenza.

***

Lo sbatacchiare delle campane, i vestimenti sacerdotali, il contegno pietoso, le smorfie da bacchettone sono la mostra, la falsa apparenza della devozione, e così di seguito. Ed è per ciò che a questo mondo tutte le cose possono essere dette nocciuole vuote; la mandorla è rara per sè stessa, e più raramente ancora è posta nel suo guscio. Occorre cercarla in tutt'altra parte, e d'ordinario non la si trova che per caso.

*
* *

La canzone, così nota, di Gœthe: « *Io ho collocate le mie brame nel nulla* » significa in fondo, che solo quando si sarà liberato da tutte le sue pretese e si sarà ridotto all'esistenza tale e quale è realmente nuda e spoglia, l'uomo potrà acquistare quella calma di spirito che è la base dell'umana felicità, perciocchè tale calma è indispensabile per godere del presente della vita e dell'avvenire.

*
* *

Bastare a sè stesso, esser per sè stesso tutto in tutto, e poter dire: *Omnia mea mecum port:* (porto con me tutte le cose mie), ecco certamente le condizioni più favorevoli per la nostra felicità; per ciò non si saprà mai ripetere abbastanza la massima di Aristotele: « *La felicità è per coloro che bastano a sè stessi.* »

*
* *

. . . .

Ciò che agli animi grandi fa venir a noja la società si è l'uguaglianza dei diritti e della pretesa che ne deriva, di fronte alla disparità delle facoltà e delle produzioni (sociali) degli altri. La così detta buona società apprezza i meriti di qualsivoglia specie, salvo i meriti intellettuali; questi anzi non vi entrano che di contrabbando.

Essa impone l'obbligo di dimostrare una pazienza senza limiti per ogni sciocchezza, per ogni follìa, per ogni assurdità, per ogni stupidezza; i meriti personali invece devono mendicare il loro perdono o nascondersi perchè la superiorità intellettuale, senza concorso della volontà, offende con la sua sola esistenza.

*
* *

Sarebbe per gli uomini uno studio importante l'imparar di buon'ora ad amare la solitudine, questa sorgente di felicità e di quiete intellettuale.

*
* *

. . . . Si può ancora considerare la sociabilità presso gli uomini come un mezzo per scaldarsi reciprocamente lo spirito, analogo al modo con cui si riscaldano scambievolmente il corpo quando, nei grandi freddi, si ammucchiano e si serrano gli uni contro gli altri. Ma chi possiede in sè molto calorico intellettuale non ha bisogno di tali accumulamenti . . . . Conseguenza di tutto ciò si è che la sociabilità di ciascuno è in ragione inversa del valore intellettuale; dire di qualcuno: « Egli è molto insociabile » significa press'a poco: « Costui è un uomo dotato di facoltà eminenti. »

*
* *

Tutti i cialtroni sono tanto sociali da far pietà; in cambio, in ciò solo si vede che un uomo è di qualità più nobile, quando non trova alcun piacere cogli altri, quando alla loro società preferisce ognor più la solitudine, acquistando con l'età la convinzione che, salvo rare eccezioni, non v'ha scelta nel mondo fra l'isolamento e la volgarità.

*
* *

Per mettersi fra la gente è utile portar seco una buona provvista di *circospezione* e di *indulgenza;* la prima ci garantirà dai danni e dalle perdite, l'altra dalle contese e dagli alterchi.

*
* *

Io accordo tutta la mia stima, come ad un eletto fra cento individui, a colui che, essendo disoccupato, perchè aspetta, non si mette immediatamente a dar colpi od a battere il tempo con tutto ciò che gli viene in mano, bastone, coltello, forchetta od altro oggetto qualunque È probabile che quest'uomo pensi a qualche cosa.

*
* *

Si conosce dalla cèra della maggior parte degli uomini che presso di essi la vista surroga interamente il pensiero; costoro cercano di accertarsi della loro esistenza facendo strepito, a meno che non abbiano in bocca un sigaro, ciò che rende loro lo stesso servizio Si è per la medesima ragione che essi stanno cogli occhî e con le orecchie tese per attendere a tutto quello che succede loro d'intorno.

*
* *

Gli uomini somigliano ai fanciulli che prendono brutte maniere quando sono viziati; non si deve quindi essere troppo indulgenti e troppo amabili verso alcuno

*
* *

Non aver mai bisogno in alcun modo degli altri e farlo veder loro, ecco assolutamente la sola maniera di mantenere la propria superiorità nelle relazioni Per conseguenza è cosa saggia far sentire a tutti, uomini e donne, che si può benissimo star senza di loro; ciò fortifica l'amicizia . . . .

*
* *

. . . . Preso in massa, lo si è detto da lungo tempo, il mondo è cattivo; i selvaggi si mangiano tra loro e i popoli civili si ingannano a vicenda, e questo si chiama l'andamento delle umane cose. Gli Stati coi loro ingegnosi meccanismi diretti contro il di fuori e il di dentro, e coi loro mezzi di coazione, cosa sono dunque se non misure stabilite per mettere un limite alla illimitata perversità degli uomini? Non vediamo forse in ogni storia ciascun re, non appena è solidamente assiso sul trono, e non appena il suo paese gode di qualche prosperità, profittarne per piombare, colla sua armata, come una banda di briganti sugli Stati vicini? Tutte le guerre non sono forse in sostanza atti di brigantaggio? . . . .
. . . .
In tutte le guerre non si tratta che di rubare, scrisse Voltaire, e che i Tedeschi se lo tengano per detto.

*
* *

Come la carta monetata circola sul mercato in luogo del danaro, così invece della stima e della amicizia genuine, sono la loro dimostrazione esterna e il loro atteggiamento, imitati quanto più naturalmente è possibile, che hanno corso nel mondo. Si potrebbe, è vero, domandarsi se havvi proprio gente che meriti stima e amicizia.

Checchè ne sia, ho più fiducia in un bravo cane quando dimena la coda, che in tutte queste dimostrazioni e cerimonie.

*
* *

Gli *amici di casa* sono d'ordinario ben chiamati con questo nome perchè sono più attaccati alla casa che

al padrone di casa; somigliano ai gatti piuttosto che ai cani.

Gli amici si dicono sinceri; solamente i nemici sono sinceri; perciò si dovrebbe, per imparare a conoscere sè stesso, approfittarsi del loro biasimo come di una medicina amara.

***

Sono rari gli amici nel bisogno? Al contrario! Appena si è fatto amicizia con un uomo, ecco che questi è tosto in bisogno e vi chiede a prestito danaro.

***

L'inferiorità intellettuale equivale a un vero titolo di raccomandazione...... Per conseguenza fra gli uomini sono gli sciocchi e gli ignoranti che riescono graditi e cercati dovunque, fra le donne le brutte; si fa loro immediatamente la riputazione di avere un cuore eccellente, visto che ciascheduno ha bisogno di un pretesto per giustificare le proprie simpatie agli occhi di sè stesso e degli altri. Per la medesima ragione qualunque superiorità di spirito ha la proprietà di isolare; la si fugge, la si odia, e per avere un pretesto a ciò, si prestano a chi la possiede difetti di ogni sorta.

***

Non combattete la opinione altrui. Pensate che se si volesse correggere la gente di tutte le assurdità a cui crede, non si avrebbe finito quand'anche si vivesse gli anni di Matusalem.

***

Consideriamo tutti i nostri affari personali quali segreti; al di là di ciò che i nostri buoni conoscenti veg-

gono coi propri occhî conviene restar loro del tutto ignoti . . . . . .

. . . . In generale val meglio manifestare il proprio senno con ciò che si tace, piuttosto che con ciò che si dice. Effetto di prudenza nel primo caso, di vanità nel secondo.....

***

Non v'ha danaro meglio impiegato di quello che ci siamo lasciati rubare, imperciocchè esso ci ha servito immediatamente a comperare della prudenza.

***

« *Non aver amore nè odio* », compendia metà della più alta saviezza; « *non dir verbo e non credere in cosa alcuna* », ecco l'altra metà.

***

D'ordinario sono semplicemente le sue stesso stupidaggini che la gente chiama destino.

***

È un brutto sintomo, così dal lato morale come dall'intellettuale, per un giovane il raccapezzarsi facilmente in mezzo alla confusione delle vicende umane, il trovarvisi bene, e il mettervisi dentro quasi vi fosse stato preparato anticipatamente; ciò indica volgarità. Invece un'attitudine confusa, esitante, imbarazzata o a controsenso, è in tale circostanza indizio di nobile specie.

***

Solo in età avanzata l'uomo arriva interamente al *nil admirari* di Orazio, vale a dire alla convinzione

sincera e ferma della vanità d'ogni cosa di quaggiù, e della inanità di qualunque pompa. Le chimere sono svanite; ei non si pasce più dell'illusione che in qualche parte, palazzo o capanna, risieda una felicità più grande di quella di cui gode egli stesso dovunque, quando è per l'appunto libero da ogni dolore fisico e morale. — A' suoi occhi non v'ha più distinzione fra le cose grandi e le piccole, tra le nobili e le vili, misurate sulla scala del nostro mondo.

Ciò dà al vecchio una calma di spirito affatto particolare, la quale gli permette di guardare sorridendo il vano destino di quaggiù.

Egli è completamente disingannato; sa che la vita umana, checchè si faccia per adornarla e metterla in arnese, non tarda a mostrarsi in tutta la sua miseria attraverso i suoi orpelli da fiera; sa che qualunque sforzo si faccia per dipingerla ed abbellirla, essa è in sostanza sempre la stessa cosa, vale a dire una esistenza di cui bisogna stimare il valore effettivo sull'assenza del dolore e non sulla presenza del piacere e meno ancora del fasto.

FINE

